# SÖYLEM VE HAKİKAT

MICHEL FOUCAULT



Çevirenler: Kerem Eksen & Murat Erşen




FELSEFE

## MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault 1926'da Poitiers'de doğmuştur. 1946'da Fransa'nın en önemli eğitim kurumlarından *École Normale Supérieure*'e kabul edilir. Felsefe ve psikoloji okur. 1950'de girdiği Fransız Komünist Partisi'nden 1952'de ayrılır. Bir süre hastanelerde psikolog olarak çalışır. 1953'te Althusser'in yerine *École Normale*'de felsefe asistanı olur ve psikoloji eğitimine devam eder. Paris Psikoloji Enstitüsü'nden psikopatoloji ve deneysel psikoloji diplomaları alır. Marksist bir bakış açısıyla yazdığı ilk kitabı *Maladie mentale et personnalité*'dir (1954, *Akıl Hastalığı ve Kişilik*). Bu kitap, 1962 yılında gözden geçirilerek yeniden basılmış ve adı *Maladie Mentale et Psychologie* [*Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, Çev. Emre Bayoğlu, Ayrıntı, 2013] olarak değiştirilmiştir. Sonra Georges Dumézil'in tavsiyesiyle İsveç Uppsala'daki Maison de France'a direktör olur. Burada *Histoire de la folie à l'âge classique* [*Deliliğin Tarihi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1992] üzerine çalışmaya başlar ve tamamlayıp Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde psikoloji dersleri verdikten sonra felsefe bölümünün başına geçer. Aynı yıl Gilles Deleuze'le tanışır. Bir yıl sonra Georges Bataille'ın kurmuş olduğu *Critique* dergisinin yayın kuruluna girer ve *Naissance de la clinique* [*Kliniğin Doğuşu*, Çev. Şule İnci Malak Uysal, Epos, 2002] adlı kitabını yayımlar. 1966'da ilk baskısı bir ayda tükenen ve büyük tartışmalara neden olan *Les mots et les choses* [*Kelimeler ve Şeyler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1994] çıkar. 1969'da Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de kullandığı yöntemi açıklama denemesi olan *L'Archéologie du savoir* [*Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Ayrıntı, 2011] yayımlanır. 1970'te Fransa'nın en prestijli kurumlarından Collège de France'ta kendisi için kurulan "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsüne seçilir. Bunun ardından Groupe Information sur les Prisons (G.I.P.: Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu) adlı oluşumun kurucularından biri olur. Gerek bu grup gerek adalet, tıp, psikiyatri ve cinsellikle ilgili bir dizi mücadele çevresinde yeni bir politik etkinlik biçiminin öncülüğünü yapar. Geleneksel parti politikalarının dışına çıkan bu etkinlik biçimi yeni bir eylem ve entelektüel anlayışını da beraberinde getirmiştir. 1973'te *Bir Aile Cinayeti*, (Çev. Alev Özgüner, Erdoğan Yıldırım, Ayrıntı, 2007) kitabı yayımlandı ve Sartre, Maurice Clavel'le birlikte *Libération* gazetesinin kuruluşuna katıldı. 1975'te *Surveiller et punir: Naissance de la prison* [*Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 2013] yayımlanır. İktidar ilişkileri, teknikleri, stratejileri ve taktiklerinin; yani modern Batı toplumlarında öznelliği kurma biçimlerinin analizini yaptığı bu kitap olağanüstü bir ilgi görür. 1976'da *Histoire de la sexualité* [*Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 2003] başlıklı ve altı cilt olmasını planladığı dizinin ilk kitabı *La volonté de savoir* (*Bilme İstenci*) çıkar. Özgürleşmenin yerine alternatif olarak kendini yaratmayı ve arzunun özgürleşmesi yerine zevki yoğunlaştırmayı öne çıkaran bakış açısını bu son kitabının ardından geliştirir. Altı yıl sonra yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerine kadar geçen süre içinde önde gelen Fransız entelektüelleriyle birlikte İspanya'dan Polonya'ya çeşitli baskıcı rejimlere karşı yürütülen uluslararası kampanyalara katılır. Bütün bu süreç içinde irili ufaklı birçok kitap, makale ve söyleşisi yayımlanır:

*Death and The Labyrinth* [1963; *Ölüm ve Labirent*, Çev. Savaş Kılıç, Koç Üniversite Yay., 2013]; *La grande étrangère* [1963, 1964, 1971 (2013); *Büyük Yabancı*, Çev. Savaş Kılıç, Metis Yay., 2015]; *Le beau danger Entretien avec Claude Bonnefoy* [1968; *Güzel Tehlike*, Çev. Savaş Kılıç, Metis Yay., 2013]; *Ceci n'est pas une pipe* [1973; *Bu Bir Pipo Değildir*, Çev. Selahattin Hilav, YKY, 2005]; *Il faut defendra la societe* [1976 (1992); *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, 2008]; *L'origine de L'hermeneutique de soi* [1980 (2013); *Hermenötiğin Kökeni*, Çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı, 2017]; *Colloqoi con Foucault* (*Remarks on Marx*), [1981; *Marx'tan Sonra*, Çev. Gökhan Aksay, Olvido, 2019]; *Fearless Speech* [1983 (2001); *Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yay., 2005]; *Lectures at the Collège de France* [2004; *Collège de France Ders Notları* (1- *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, 2- *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 3- *Biyopolitikanın Doğuşu*, 4- *Öznellik ve Hakikat*, 5- *Öznenin Yorumbilgisi*, 6- *Hakikat Cesareti*), Çev. Kerem Eksen, Ferhat Taylan, Alican Tayla, Sibel Yardımcı, Ferda Keskin, Âdem Beyaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2015-2018].

Söz konusu makale ve söyleşilerinin yanı sıra dünyanın çeşitli ülkelerinde verdiği dersler 1994'te dört cilt olarak *Dits et écrits* (*Söylenmiş ve Yazılmışlar*) [*Seçme Yazılar* (*I- Entelektüelin Siyasi İşlevi, II- Özne ve İktidar, III- Büyük Kapatılma, IV- İktidarın Gözü, V- Felsefe Sahnesi, VI- Sonsuza Giden Dil*), Çev. Ferda Keskin, Osman Akınhay, Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000-2006] yayımlanmıştır.

Ayrıntı: *459*
*Felsefe Dizisi: 37*

Söylem ve Hakikat
*Parrhesia*
*Michel Foucault*

Kitabın Özgün Adı
*Discours et vérité*
*La parrêsia*

© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2016
http://www.vrin.fr

Dizi Editörü
*Güçlü Ateşoğlu*

Çevirenler
*Kerem Eksen ve Murat Erşen*

Yayıma Hazırlayanlar
*Ferda Keskin, Güçlü Ateşoğlu*

Son Okuma
*Kenan Mutluer*

Katkıda Bulunanlar
*Mehmet Celep ve Ahmet Batmaz*

Kapak Fotoğrafı
*Michel Foucault, Jean-Paul Sartre ve arkadaşları bir protesto eyleminde...*

Kapak Tasarımı
*Gökçe Alper*

Dizgi
*Kâni Kumanovalı*

Baskı ve Cilt
*Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit*
*Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286*
*Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00*
Sertifika No: 46277

Birinci Basım: *Haziran 2021*

ISBN 978-605-314-475-5
Sertifika No.: 10704

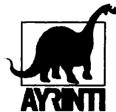
AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

 twitter.com/ayrintiyayinevi  facebook.com/ayrintiyayinevi  instagram.com/ayrintiyayinlari

# Söylem ve Hakikat

*Parrhesia*

Michel Foucault



# FELSEFE DİZİSİ

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
*Hakan Çörekçioğlu*

Aşkın Metafiziği
*Arthur Schopenhauer*

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu
1790-1800
*Frederick C. Beiser*

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
*Friedrich Schlegel*

Felsefi Masallar
*Martin Cohen*

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
*Nathan Andersen*

Heidegger'in Nietzsche'si
*Der. Sadık Erol Er & Volkan Ay*

İktidarın Gözü
*Michel Foucault*

Özne ve İktidar
*Michel Foucault*

Güneş Ülkesi
*Tommaso Campanella*

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine
Felsefi Bir Novella
*Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
*Ivan Soll*

Doğa Tasarımı
*R.G. Collingwood*

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
*Der. Güçlü Ateşoğlu*

Fenomenoloji: İlk Temeller
*Dan Zahavi*

Büyük Kapatılma
*Michel Foucault*

Felsefe Sahnesi
*Michel Foucault*

Mektuplardaki Felsefe
Arendt - Jaspers - Heidegger
*Yusuf Örnek*

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü
*Michel Foucault*

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru
*Çetin Balanuye*

Entelektüelin Siyasi İşlevi
*Michel Foucault*

Dissensus
Politika ve Estetik Üzerine
*Jacques Rancière*

Olumsuzlamalar
Eleştirel Teori Denemeleri
*Herbert Marcuse*

Hegel'in Diyalektiği
*Hans-Georg Gadamer*

Delilik Gemisi
*Ali Akay*

Yasanın Gözü
Bir Metaforun Tarihi
*Michael Stolleis*

Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek
Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji
*Der. Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel*

# İçindekiler

# Michel Foucault'nun Eserleri İçin Kullanılan Kısaltmalar

**CCS** *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, Ed. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini, Vrin, Paris, 2015.

**CV** *Le courage de la verité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984,* Ed. F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris, 2009. [*Hakikat Cesareti. Kendinin ve başkalarının yönetimi II,* Çev. Adem Beyaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2018].

**DE II** *Dits et écrits II, 1976-1988*, Ed. D. Defert ve F. Ewald, J. Lagrang iş birliğiyle, Gallimard, Paris, 2001.

**GSA** *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Ed. F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris, 2008.

**GV** *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Ed. M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris, 2012.

**HS** *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982,* Ed. F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris, 2001 [*Öznenin Yorumbilgisi,* Çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2019].

**MFDV** *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Ed. F. Brion ve B.E. Harcourt, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2012.

**OHS** *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Ed. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini, Vrin, Paris, 2013.

**SP** *Surveiller et punir. Naissance de la prison,* Gallimard, Paris, 1975 [*Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2019].

**SS** *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi,* Gallimard, Paris, 1984. ["Kendilik Kaygısı", *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2018, 3. Kitap].

**STP** *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978,* Ed. *M. Senellart,* Seuil-Gallimard, Paris, 2004 [*Güvenlik, Toprak,* Nüfus, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2019].

**SV** *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981,* Ed. F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris, 2014 [*Öznellik ve Hakikat*, Çev. Sibel Yardımcı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2018].

**UP** *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs,* Gallimard, Paris, 1984 ["Hazların Kullanımı", *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2018, 2. Kitap].

**VS** *Histoire de la sexualité II. La volonté de savoir,* Gallimard, Paris, 1976 ["Bilme İstenci", *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2018, 1. Kitap].

# Uyarı

Bu edisyon Michel Foucault'nun 1983 yılının Ekim-Kasım ayları arasında Berkeley California Üniversitesi'nde *Söylem ve Hakikat* başlığıyla İngilizce verdiği konferanslar silsilesinin Fransızca çevirisini sunmaktadır.

Bu konferans dizisi Fransa'da yayımlanmamıştır. Foucault'nun konuşmasına pek sadık kalmayan İngilizce bir versiyon 2001'de Joseph Paerson tarafından *Fearless Speech* başlığıyla yayıma hazırlanmıştı.

Biz bu dizinin başına Foucault'nun Mayıs 1982'de Grenoble Üniversitesi'nde *parrhesia* üzerine verdiği bir konferansı koyduk. Bu konferans ilk kez 2012'de *Anabeses* dergisinin on altıncı sayısında yayımlanmıştır.

Metinler hazırlanırken şu kaynaklara başvurulmuştur:

– Berkeley'deki konferans için, IMEC ve Berkeley California Üniversitesi'nde muhafaza edilen kayıtlar kullanılmış, İngilizce versiyonun transkripsiyonu gerçekleştirilirken Davey K. Tomlinson'dan yardım alınmıştır.

– Grenoble'daki konferans için, bir kopyası IMEC'de muhafaza edilen kayıt kullanılmıştır.

Berkeley ve Grenoble'daki konferansların Bibliothèque nationale de France'a emanet edilen elyazmalarına başvurma imkânı bulduk.

Metinler olabildiğince harfiyen düzenlenmiştir. Yalnızca lüzum hasıl olduğunda, tekrarları sildik ya da yanlış cümleleri düzelttik. Ayrıca, Berkeley'deki konferans sırasında ya da sonra-

sında gerçekleştirilen tartışmalar söz konusu olduğunda, dinleyicilerin sorularını özetlemeye ve tartışma konusunu doğrudan ilgilendirmeyen karşılıklı konuşmaları atmaya karar verdik.

Foucault fonundaki elyazmalarına başvurmamıza izin vererek bize çok kıymetli bir yardımda bulunan Bibliothèque nationale de France'a bilhassa teşekkür etmek isteriz, zira bunlar henüz halka açılmamıştı. Ayrıca Stuart Elden ve Joseph Pearson'a da müteşekkiriz, onlar sayesinde Berkeley California'da *parrhesia* üzerine verilen konferansların başlığını yeniden bulabildik.

H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini

# Giriş

Henri-Paul Fruchaud ve Daniele Lorenzini, Michel Foucault'nun Yunanca *parrhesia* kavramı üzerine verdiği iki konferans dizisinin titiz ve belgelere dayalı (notlar özellikle değerli ve yerinde) edisyonunu hazırladılar. Bunlar, 1982 yılının Mayıs ayında Grenoble Üniversitesi'nde verdiği bir konferansla, 1983'ün Ekim-Kasım aylarında Berkeley California Üniversitesi'nde gerçekleştirdiği altı konferanslık bir diziden oluşmaktadır.

Bilindiği üzere Foucault, Collège de France'ta verdiği son üç derste –*Öznenin hermeneutiği*, *Kendinin ve başkalarının yönetimi* ve *Hakikat cesareti*– bu *parrhesia* kavramını ele alır, inşa eder ve sorunsallaştırır. Fransa ve Amerika'daki sunumların yeni transkripsiyonları, ömrünün son senelerinde onu ziyadesiyle meşgul eden ve şüphesiz felsefeye son büyük katkısını sunan teorik çalışmadaki eksik halkaları sağlıyor bize. Foucault'nun *parrhesia* üzerine bütün "metinler"inin başlangıçta sözlü sunumlar, canlı sesle verilen dersler olduğunu saptamak dikkat çekicidir. Hiç şüphe yok ki ancak âni bir ölüm onu analizlerine yazılı şeyin saygınlığını bahşetmekten alıkoymuştur. Kaldı ki bizzat *parrhesia* mefhumu, görüleceği üzere, canlı söze öyle bir övgü içerir ki sözellikte kendi doğal unsurunu bulur.

*Parrhesia* "her şeyi söyleme" anlamına gelen Yunanca bir sözcüktür. "Her şeyi söylemek" kuşkusuz, ayrım gözetmeden, kendini tutmadan ya da ketlemeden ağzına geleni söylemek anlamına; ama ayrıca –ve belki de bilhassa– korkaklığımızın ya da utancımızın bizi hemen ortaya dökmekten alıkoyduğu

şeyleri söylemeye cüret etmek anlamına gelebilir. Ya da daha basit bir ifadeyle: Samimiyetle ve dobralıkla kendini ifade etmek demektir. Hicapsızca ve korkusuzca konuşmak. O halde "açıksözlülük", "doğru-söyleme", "hakikat cesareti", "konuşma özgürlüğü" diye tercüme edilebilir... Bu ilk belirlemeler, her şeyden önce psikolojik bir nitelendirmeyi örten bir mefhum izlenimi verebilir; ama Foucault 1882-1984 yılları boyunca aksi kanıtlamayı göz önüne serecektir. Bu kavram, demokrasi ile hakikat arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmeye imkân veren merkezî *politik* bir değere/anlama, özne ile hakikat arasındaki ilişkiyi sorunlaştırmak açısından tayin edici *etik* bir anlama ve eleştirel tavrın bir soyağacını çıkarmak *bakımından* felsefi bir anlama sahiptir. Son olarak, Foucault'nun bu kavramın, kendine has içeriğine ilaveten, klasik antikçağdan Helenistik ve Roma dönemine kadar uzanan tarihini, ve geçirdiği dönüşümleri de incelediği, hatta Hıristiyanlıkta nasıl eğilip büküldüğüne dair değerlendirmeler sunduğu kaydedilebilir.

Elinizdeki eserde yayımlanan metinlerin asli konusunu teşkil eden bu üç boyuta ve bu evrime özetle bakmadan önce iki unsura dönmek yerinde olur: Kavramın genel biçimi ve Foucault'nun kendi araştırmalarında onu nasıl bir perspektife yerleştirdiği. Nitekim Foucault *parrhesia*yı, kişisel bir erdem ya da bir retorik tekniğinden ziyade belli bir *söz alma* olarak anlamaya girişir. Bu mefhumu bir "söylem pragmatiği" çerçevesinde inşa eder. Gerçekten de söz konusu olan, herkesin önünde kendisine aitmiş gibi açığa vurduğu bir hakikati dile getiren kişi için bir tehlike barındıran, özgürce söz almaktır: Bu onu ânında, muhatabanın ya da muhataplarının öfkesine ve reddine açık hale getirir. Foucault'nun *parrhesia* kavramıyla eklemlediği haliyle özne ile hakikat arasındaki ilişki meselesinin hangi bakımdan geleneksel çerçeveye indirgenmeyeceği burada anlaşılır. Şüphesiz söz konusu olan hâlâ bir öznenin hakikate *muktedir* olup olmadığıdır; ama bu öyle bir hakikattir ki öznenin bu hakikati doğru biçimde *düşünüp* düşünemediği değil, başkalarının önünde *söyleyip* söyleyemediğidir mesele. Foucault hiçbir zaman epistemolojik transendental problemini ya da bir hakikatin mantıksal kriterleri problemini ortaya koymaz, bu da okurlarını (ya da dinleyicileri-

ni) sürekli şaşırtır ve yollarını kaybetmelerine sebep olur. Onun derdi bir öznenin hakikatle etik ilişkisidir: Bir öznenin şahsen sorumluluğunu aldığı ve muhataplarıyla arasında bir gerginlik yaratan bir hakikati alenen açığa vurarak üstlendiği özgürlük ve cesaret tipi. Nihayet Foucault, bu *parrhesia* incelemesinin, onun "hakikat yükümlülükleri" analizlerinin daha geniş çerçevesinde yer aldığını öne sürer. Nitekim, bir öznenin *hakikaten hakiki bir söylem* tutturması için uymak zorunda olduğu farklı içsel "gereklilikler"in neler olduğunu bilmek bir şeydir, bir kültürün bir özneyi başka birinin önünde *hakikat(i) söylemeye* mecbur etmek için repertuvarına kaydettiği ya da icat ettiği (ya da öznenin özgürce kendini mecbur kılmasını sağlayan) "yükümlülük" tipleri başka bir şey.

*Parrhesia*nın politik belirlenimi belki daha doğrudandır: Foucault'ya göre bu, onun Euripides'in trajedilerinden, özellikle de *İon*'da tespit ettiği, sözcüğün ilk büyük kullanımlarına tekabül eder. Doğumun bahşettiği bir yurttaşlık statüsüne, mahfuz bir "hak"ka bağlı bir imtiyaza göndermede bulunur. Bir demokraside etkin bir özne olmak, özgürce konuşabilmek demektir; yani demokratik bir rejim uyruklarına –yasa önünde eşitlik dışında– ortak iyi hakkında *kendi* kanaatlerini özgürce dile getirebilmek için bu *kendi adına* konuşma kapasitesine imkân tanımak, hatta bunu temin etmek zorundadır; böylece bir mutabakat sarsılsa bile, bu hakikati söyleme âdeti –örneğin *parrhesiastes* (hakikati söyleyen) bu cesareti göstererek sonunda diğerlerine baskın çıktığında olduğu gibi– bir eşitsizlik yaratma tehlikesi arz etse bile. Demek ki demokratik açıksözlülük, çekinerek konuşmaktan ve kölece boyun eğmekten ayrılır, eşitliğin ve edilgin oybirliğinin bozulması riskinin ortaya çıkmasına cüret eder. Diğer iki konuşma rejiminden de ayrılır. Öncelikle dalkavukların söylemine karşıttır. Örneğin İsokrates'in *Barış Üzerine* söylevinde portresini çizdiği haliyle *parrhesiastes*, halka sadece duymaktan hoşlandığı fikirleri söylemeye çalışan demagogların aksine, işitilmesi hoşa gitmeyen hakikatleri beyan etmeyi üzerine alarak, *uyuşmazlık* yaratır ve halktan düşmanca tepki görme riskine göğüs gerer. Ama sahici *parrhesia* aynı zamanda, Platon'un *Devlet*'in VIII. kitabında, nizamı bozduğu için karşı çıktığı ve nihayetinde her-

kese tanınan, ne olursa olsun her şeyi söyleme hakkı olduğundan demokrasinin iyi işlediğinin delili olarak değerlendirilecek, "her şeyi söyleme" tarzından da ayrılmalıdır.

Demokrasinin sık sık önünü açtığı bu "kötü *parrhesia*"ya getirdiği eleştirilerin ötesinde, Platon kavramın tarihinde kilit bir ânı temsil etmektedir; çünkü Foucault'ya göre o, kavramın anlamını tayin edici biçimde bükmüştür. Örneğin *Yasalar*'da, bu kez otokratik bir çerçevede icra edilen yeni bir *parrhesia* ortaya çıkarır: Platon, Kyros tebaalarına kendilerini özgürce ifade edip ona karşıt görüş bildirme ya da huylarını eleştirme izni verdiğinde onu över.[1] Böylece gelecek kuşaklar arasında uzun bir tarihi olacak bir figür tesis edilmiştir: Hükümdarın danışmanı olarak *parrhesiastes*. *Parrhesia*nın bizzat hedefi değişmiştir: Bireyselleşmiştir. *Parrhesiastes* artık bir mutabakatı bozmak için bir yurttaşlar meclisine hitap etmez, bir ruhu dönüştürmeye bağlanır. Foucault, Platoncu uğrağı gittikçe *parrhesia*nın etik dönemeci ânı olarak tayin eder; öyle ki Platon, ilk diyaloglarında, kuşkusuz muhataplarından verdikleri cevaplarda mutlak dürüstlük talep eden; ama bilhassa yanlış bilgileri altüst etme ve ruhları doğurtma yönünde gösterdiği çabada, –kamusal olmaya devam etse de *ekklesia** anlamında artık politik olmayan bir mekânda (*agora*)– tavizsiz bir doğru söyleme pratiği gerçekleştiren Sokrates karakterini sahneye koymaktadır. Ayrıca Foucault, *Savunma*'nın açığa vurduğu üzere, Sokrates'in yargılanma sürecindeki kışkırtıcı tavrını da unutmayacaktır.

Bununla birlikte *parrhesia*nın etik boyutu Foucault'ya göre, Helenistik ve Roma döneminde felsefi çevrelerde kendilerini gösteren "bilincin idaresi" pratiklerinde yoğunlaşır. O halde söz

1. Bkz. Platon, *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul, 1998, Cilt 1, III. Kitap, 694a vd, s. 19 vd: "Çünkü yöneticiler yönetilenlere özgürlük tanıdıkları ve eşitlik sağladıkları için, askerler komutanlarını daha çok seviyor, tehlikelerde kendilerini feda ediyorlardı. Ayrıca onların içinde aklı başında ve öneri getirebilecek biri çıkarsa, kral çekemez biri olmadığından, serbestçe konuşmasına izin vererek ve bir konuda öneri getirebilenlere değer vererek düşünme olanağını ortakça herkese açık tutuyordu; işte o zamanlar özgürlük, uyum ve görüş alışverişi sayesinde her bakımdan geliştiler." (ç.n.)

* Atina'da Attika bölgesi içinde ikamet eden ve nüfusun ancak ondan birini oluşturan her vatandaşın tartışabileceği, yasalar hakkında görüş bildirebileceği alt meclis. (ç.n.)

konusu olan, bu kez açıkça apolitik bir çerçevede, ruhları bilgeliğe ve hakikate yönlendirmektir; bunun için de yönetilen kişinin kötü tutkularını dolambaçlı yollara başvurmadan ele verecek doğrudan bir söz kullanılır. İşte bu çerçevede *parrhesia* daha çok bir "teknik" çehresine bürünebilir. Kusurları düzeltilmeye muhtaç olan kişiye doğru anda doğru sözleri yöneltmeye olanak tanıyan, hem ikna etme hem de ihtimam gösterme tekniğidir bu (yani Philodemus ve Galien'in metinleri). O zaman *parrhesia* esas itibarıyla efendinin sözü rejimini karakterize eder. Demek ki bu durumda Hıristiyanların, saydamlık, açıklık, korkuları ve utancı aşmayı gerektiren itiraf tekniklerinin tersi bir yerdeyiz; yönetilenin tarafında, dilsiz bir itirafçıyla karşı karşıyayız. Hakikati söyleme yükü efendiden/hocadan tilmize yer değiştirecektir.

Pagan dönemde kalan Foucault, bu varoluş tutumunun en az üç özel tarzını tasavvur eder. Epikurosçuluk, bir yandan âmirane (*magistral*) *parrhesia*yı överken, aynı zamanda bilgeler topluluğu içinde karşılıklı içtenlik olarak bir *parrhesia* modeli önerir: Talebeler karşılıklı olarak ve alenen, ilerleme ve yeniden yoldan çıkma hallerini, iyi ve kötü karşılaşmaları birbirlerine açarlar. İmparatorluk dönemi Stoacılığı, Seneca'yla birlikte, ikili bir ilişki modeli sunar. Bu modelde, ruhun idaresi daha ziyade, örneğin devamlı bir mektuplaşma ya da düzenli sohbetler aracılıyla, dostane ve sosyal bir ilişkinin belirlenmiş ayarlanmasıdır. Nihayet kinizm kamusal alanlarda, üşüşmüş gürûha yönelik sert hitaplardan ve sözlü kışkırtmalardan oluşan bir *parrhesia*yı değerli kılar; amaç gerek sahip oldukları kesinlikleri yaralamak gerek toplumsal uzlaşımların sağlam temellerine duyulan naif güveni sarsmaktır.

Fakat bu çeşitlilik, açıksözlülüğün bu çeşitlenmiş pratiklerinin ortak zeminini perdelememeli ve maskelememelidir. Bu zemin, ilkesel etik tavır olarak "kendilik kaygısı"dır. Herkesin doğru biçimde hareket edebilmek, yaşamında doğru ve akli ilkeleri belirginleştirmek, kendinin sağlam ve sabit bir yönetimini tesis etmek için kendisine yöneltmesi gereken bu temel dikkat Foucault'ya göre basit içsel bir uyanıklıktan başka bir şey talep eder. Kusursuz bir bilge haline gelmediğimiz sürece, bize gizli kimliğimizin muhtevası sorusunu değil, somut davranışımızı

neyin yönettiği sorusunu sordurtmak için, başka bir tarafından düzenli olarak kendini sınamaya çağrılmak, başka biri tarafından kendi öznelliğinin yerinde mahkemeye çıkarılmak zorundayızdır; zira belki de demagogların dalkavukluğundan daha tehlikesi vardır. Herkesin kendisi hakkındaki yanılsamayı koruyarak kendi kendini pohpohlaması. Foucault için etik kendilik kaygısının, estetikleştirici bir züppelikten ya da benzersiz bir sahicilik arayışından feci halde uzak, gönül alıcı bir narsisizme indirgenmesinin sebebi, bir başkasının bize kendimiz hakkında yöneltebildiği, hatta yöneltmek zorunda olduğu bu tavizsiz sözdür. Dostun, yaşam koçunun, kamusal kışkırtıcının *parrhesia*sı kendilik kaygısının egoizmin baş dönmelerinde ve kolaylıklarında sönüp gitmesine mani olur. Kendilik kaygısı bir inzivaya çekilme pratiği değil de, başkalarıyla ilişkimizi yapılandıran bir kendiyle ilişki tesis etme tarzıysa eğer, Foucault için söz konusu kaygı, bu açıklığı, konferanslarının da harika biçimde gösterdiği gibi, içten ve tavizsiz bir dış sözün ısrarına borçludur.

*Parrhesia*nın son boyutu olan felsefi boyut Foucault'nun konferanslarında iki yönde serpilip gelişir: Antik bilgeliğin yeniden değerlendirilmesi ve felsefenin eleştirel görev olarak yeniden tanımlanması. İlk anlamda, *parrhesia*, *bios philosophikos* sorusunu sormaya ve böylelikle felsefi girişimde hakikatin geleneksel anlamının yerini değiştirmeye imkân tanır. Klasik olarak, hakikat felsefe için bilgi arayışında bir vektör (taşıyıcı) teşkil eder ve doğal ifadesini tanıtlayıcı bir söylemin kıvrımlarının açılmasında bulur. *Parrhesia* elbette bir hakikat sözüdür; ama asli işlevi bilimsel inceleme yazmayı beslemekten ziyade varoluşların kuvvet çizgilerini hareket ettirmektir. Bir söylem olmaktan çok, bizzat yaşamı sınayan bir unsurdur; zira *parrhesiastes* başkalarına cesurca ve alenen hitap eden insan değildir sadece. Hakikat konusundaki bu aleniyeti, onu yaşamının dışsal idaresinde dışa vurarak, bedeninde teatralize ederek, dilsiz eylemlerinde, fiilî davranışlarında parıldatarak icra eder. *Parrhesiastes* hakikati bizzat yaşamında gerçekleştirir. Platon'un *Lakhes*'inde göründüğü haliyle Sokrates tam da sözleriyle eylemleri arasında ideal bir armoni tınlatan şu müzisyendir. Seneca varoluşunu, bir hayata rehberlik etmesi gereken akli davranış kurallarının sessizce okunduğu gerilmiş

bir ayna olarak inşa eder. Kinikler âdetlerin ikiyüzlülüğünü ya da tarihsel krallıkların gülünçlüğünü gürültülü biçimde ifşa etme hakkı görürler kendilerinde; çünkü onlar kendilerini, yoksunluğunda yüce, hiçbir şeyle dolu olmaması anlamında saydam ve saf, tavizsiz, sert bir yaşam sürmeye zorlarlar.

Foucault'ya göre, *parrhesia*nın, bu kışkırtıcı söz almanın, hakikatin içeriğini kapalı ve nihai bir metinde bir araya getirecek bir yazma çabasında doğal uzantısı bulunmaz. Daha ziyade o kendi koşulunu ve mihenk taşını, soyut söylemleri ve uzak kitapları gizemlerinden arındıran, onları alaya alan ve yabancılaştıran bir "hakiki yaşam"da bulur. "Hakiki yaşam", teorik, temaşaya dayanan bir varoluştan başka bir şeydir ve felsefe de bir bilgi sisteminden başka bir şeydir. Bu aşırılıkta *parrhesia* doğru olduğuna inanılan şeyi *söyleme* görevi olarak doğrudan tarif edilmekten ziyade hakikati kendi yaşamında *göstermek* diye tanımlanır. Hakikat, en azından antikçağ için, bir yaşamı, pratik veçhelerinin bütününde, gerilim içine sokan şeyin adı olmuştur.

Belki de *parrhesia* daha modern başka bir ismi kapsar: "Eleştiri"nin diğer bir adıdır. Nihayetinde, Aydınlanma üzerine makalesinde Kant bundan başka bir tanım vermez: *aude sapere*, kendi anlayışını kullanmaya cesaret et. Kant'ın risalesindeki örnekleri tekrar edecek olursak, düşünmek için bir kitaba ihtiyacımız varsa, kendimizi iyi idare etmek için vicdanla ilgili bir yol göstericiye muhtaçsak, sağlıklı yaşamak için hekime gereksinim duyuyorsak, sebep kendi kendimizi idare etmekten âciz olmamız ve korkaklıktan ya da tembellikten dolayı itaatin rahatlığını tercih etmemizdir. Aydınlanma'nın dersi, kendi başına düşünmek, otonom eleştirel bir yargıda bulunma cesaretine sahip olmaktır. Fakat hakikat, özgürlük, cesaret ve öznellik arasında sıkılmış bu düğümün dokuması daha baştan büyük ölçüde *parrhesia*vari sözü tanımlıyordu. Bu yüzden felsefe Foucault'da, Yunan açıklığından modern "Aydınlanma"ya dek, kendini yönetme, başkalarını yönetme ve doğru söyleme meselelerini birbirinden ayırmayı reddededen bu eleştirel işlevdeki metatarihsel bir belirlenim gibi bir şey bulur.

Konferanslarında kıvrım kıvrım açılan *parrhesia*nın bu (politik, etik, felsefi) üç boyutu, özlerin belirlenmesinden ziyade hiç

şüphesiz sadece bir yorumlama yöntemi, bir anlama kılavuzudur. Bu yüzden, bunlar birbirinden ayırılamaz, tamamlayıcıdırlar, durmadan kesişirler. Bu genel sunumun ötesinde, bu konferansların başka bir katkısına dönebiliriz. Düşüncesinin geçirdiği evrimin uğrak noktalarını kurmaya olanak tanır bunlar. Foucault'nun daha 1982'de, Grenoble'da, kinik (hiciv ona hâlâ Galien'in portresini çizdiği bireyselleşmiş bir hitaptan çok uzak görünmektedir) ve bilhassa Sokratesçi (varsaydığı ikili oyunla ironi ona başlangıçta, muhatabının kanaatlerini maskesiz olarak saydam kılacak bir sözden ayrılıyormuş gibi görünür) bir *parrhesia* fikrini reddettiğini öğreniriz. Öte yandan, 1983'te Berkeley'de verdiği konferanslarda, Platon'un *Lakhes* diyaloğuna dair yaptığı ilk analizleri ve 1984'te Paris'te, Collège de France'ta verdiği derslerde yeniden ele alıp geliştireceği kinik *parrhesia* üzerine bir incelemenin taslağını keşfederiz. Ama daha genel olarak, bu metinler, şu ya da bu referans konusunda, daha eksiksiz biçimde geliştirdiği düşünceleri [Prusalı Dion'a göre Diogenes ile İskender'in karşılaşması, Seneca'nın *Ruh Dinginliği Üzerine*'sinin (*De tranquillitate*) sunumu vs], hatta hiç yayımlanmamış analizleri (örneğin Euripides'in *Orestes*'i üzerine çok uzun inceleme düşünülebilir) keşfetmeye imkân tanır.

Elinizdeki eserde sunulan konferanslar belirleyicidir. Bunlar Foucault için *parrhesia* incelemesini felsefede yeniden merkeze oturtmanın en üst noktasını ne derece temsil ettiğini gösterir; ama bu felsefe tam da merkezsizleşmiş, eleştirel kuvvet, düşünme cesareti, kendini, başkalarını ve dünyayı dönüştürme gücü olarak tamamen yeniden düşünülmüş bir felsefedir.

Frédéric Gros

# *Parrhesia* Üzerine Konferans
1982

# *Parrhesia*

## Michel Foucault Tarafından 18 Mayıs 1982 Tarihinde Grenoble Üniversitesi'nde Verilen Konferans

Beni davet ettiğin için sana[1] çok teşekkür ederim. Bildiğiniz üzere buraya ricacı olarak geldim: Şunu demek istiyorum, dört beş yıl öncesine kadar, uzmanlığım, çalışma alanım pek antik felsefeyle alakalı değildi; sonra, birkaç zikzağın, dolambacın ve zamanda geriye attığım adımların ardından öyle bir noktaya geldim ki, kendi kendime neticede bunun gayet ilginç olduğunu söylemeye başladım. Lafın kısası, antik felsefeye yapmakta olduğum çalışmanın bir parçası olmasından dolayı geldim. Henry Joly, ona bazı sorular sorduğum, problemlerimi açıkladığım bir gün, belki sizlerin benimle, çalışmamın tam tamamlanmamış bu halini tartışmayı kabul edeceğinizi söyleme inceliğinde bulundu. Çalışmam şimdilik bazı malzemelerden, metinlere yapılan atıflardan, bulgulardan ibaret; o yüzden size yapacağım sunum noksanlarla dolu ve ilkin sözlerim güçsüzleştiğinde seslenirseniz, anlamadığınız ya da işlerin yolunda gitmediği yerlerde beni keserseniz ve sonra sunumun ardından ne düşündüğünüzü söylerseniz büyük incelik göstermiş olursunuz.

İşe kendime nasıl bu tarz sorular sorma noktasına geldiğimle başlayayım. Gerçekten çok uzun zamandan beri incelediğim şey, hakikati söyleme yükümlülüğü meselesiydi. Hakikati söylemeye içkin bu etik yapı, söylemin yapısı veya referansıyla alakalı zorunlulukların dışında, bir noktada birini hakikati söyleme

1. Michel Foucault onu bu konferansa davet eden ve birkaç kelimeyle onu sunan Henri Joly'e hitap ediyor.

mecbur eden bu bağ nedir? Ve bu hakikati söyleme yükümlülüğü, hakikati söylemenin etik temeli meselesini ortaya koymaya çalıştım ya da daha ziyade bu soruyla kendi hakkında hakikati söyleme konusunda karşılaştım. Nitekim bana bu soruyla pek çok kere karşılaşmışım gibi geldi. Öncelikle tıbbi ve psikiyatrik uygulamada; çünkü on dokuzuncu yüzyılın başında, gayet kesin ve yeri saptanabilir de olan belli bir andan itibaren, kendi hakkında hakikati söyleme yükümlülüğünün büyük psikiyatri ritüelinin bir parçası haline geldiği görülür. (1) Bu kendi hakkında hakikati söyleme problemiyle elbette hukuki uygulamada, bilhassa da ceza uygulamasında karşılaşılır. (2) Ardından, nihayet üçüncüsünde onunla cinsellik problemleri konusunda, daha kesin olarak Hıristiyanlık içinde bedensel istekler [cinsel arzu] ve ten problemleri konusunda karşılaştım. (3)

Ve kendi hakkında hakikati söyleme yükümlülüğü meselesine daha yakından bakarken Hıristiyanlık tarihi, erken dönem Hıristiyanlık tarihi bana merak uyandırıcı ve ilginç göründü. Benden daha iyi bilirsiniz, âşina olduğumuz ve nedamet ayinine kaynaklık eden pişmanlık biçimi ya da daha ziyade nedamet ayinine bağlı itiraf biçimi [günah çıkarma ayini] görece yakın tarihli bir kurumdur, kabaca on ikinci yüzyılda başlamış (4) ve yavaş, karmaşık bir evrim boyunca geliştirilmiş, tanımlanmış ve yapılandırılmıştır. Zamanda geriye doğru gidersek, dördüncü ve beşinci yüzyıllarda elbette nedamet ayini diye bir şey olmadığını görürüz; ama kendi hakkında hakikati söyleme yükümlülüğünün ayrı iki biçimini buluruz; daha kesin ifadeyle bu iki ayrı biçimden biri kendi hakkındaki hakikati açığa vurma yükümlülüğü ve diğeri kendi hakkında hakikati söyleme yükümlülüğüdür –bunlar tamamen farklı etki dizileriyle iki farklı biçimi olan iki bağlamda gerçekleşir.

Kendi hakkındaki hakikati açığa vurma yükümlülüğü, nedamet ayininin bir parçasıdır: Bu, itiraftır (*exomologèse*); kıyafet, oruçlar, sınamalar, cemaatten dışlanma, kilise kapısında yakarma vs yoluyla gerçekleşen, bir nevi kendini günahkâr olarak dramatize etmedir; kendini dramatize etme, kendinin günahkâr olarak dramatik ifadesi sayesinde kişi kendini günahkâr olarak tanır; ama dilden geçmeden –her halükârda zorunlu olarak, ilk önce ve temelde dilden geçmeden yapar bunu. Bu itiraftır. (5)

Buna mukabil, manastır maneviyatının kurumlarına ve uygulamalarına bakıldığında, o zaman nedamet itirafından tamamen farklı başka bir uygulama görülür. Bu diğer uygulama, her papaz çömezine, nihayet yeterli azizlik mertebesine ulaştığı âna kadar her keşişe, hatta dahası belki de her keşişe hayatının sonuna kadar dayatılan uygulamadır. Ve bu uygulama, kesinlikle kendini günahkârın dramatik durumuna koymaktan, kendini o halde tasavvur etmekten ibaret bir uygulama değildir –neticede her keşiş zaten nedamet ayini içinde yer alır; asıl iş onun yöneticisi olan birine, ilkede içinden geçen her şeyi, bütün düşünce hareketlerini, bütün arzularını ya da bedensel isteklerini söylemek zorunda olmasıdır; buna Yunan maneviyatında, Evagrius Ponticus'ta,* *logismoi*** denir ve haliyle Latinceye *cogitationes* diye tercüme edilir. Cassien (6) sözcüğün etimolojik anlamını hatırlatır, bunları *co-agitationes* diye adlandırır; yani zihnin hareketi, çalkantısı. İşte zihnin bu çalkantısını, ilkede süreğen olan bir söylem boyunca eski haline kavuşturmalıdır ve yöneticisi olan kişiye sürekli olarak anlatmalıdır. Yunanca *exagoreusis**** (7) denen şey budur. Böylece burada, daha sonra tekrar bulunmayan çok tuhaf bir yükümlülük karşısındayızdır; çünkü nihayetinde günahkârların itirafı her şeyi söyleme yükümlülüğü değildir; yapılan hataları söyleme yükümlülüğü söz konusudur elbette; ama bu her şeyi söyleme, düşüncelerini başka birine açma yükümlülüğü değildir. Bu her şeyi söyleme yükümlülüğü, dördüncü ve beşinci yüzyılların Hıristiyan maneviyatında kesinlikle benzersizdir. Kaldı ki onunla daha sonra da karşılaşılır; her şeye rağmen bu yükümlülüğün, paralel ama büyük nedamet ayinine nazaran biraz yeraltı yollarında ilerleyen uzun bir tarihi olacaktır, ancak onunla on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda

---

* Yalnız Evagrius olarak da adlandırılan Evagrius Ponticus, bir Hıristiyan keşiş ve münzeviydi. Dördüncü yüzyıl sonunda kilisenin en etkili teologlarından biri, parlak bir konuşmacı ve yetenekli bir yazar olarak biliniyordu. (ç.n.)

** Baştan çıkarıcı "düşünceler". Düşünce ibadete engeldir. İbadette Tanrı'nın karşısına çıkan kimse önce düşüncelerinin kesintisiz akışından kurtulmalıdır. (ç.n.)

*** *Exagoreusis*, öznenin kendi içine kapanmasını engelleyen sözel bir pratiktir; Hıristiyan maneviyatının iki ilkesine –itaat ve temaşaya/tefekküre– dayanan bir tür kendi kendini inceleme, öz-değerlendirmedir. Ruhsal idare diye tanımlanabilir. (ç.n.)

gelişen, çiçeklenen vicdanın yönetiminde/yönlendirilmesinde (*direction de conscience*) elbette tekrar karşılaşırız.

Dikkatimi celbeden ve tarihini yazmaya, her halükârda nereden geldiğini görmeye çalıştığım şey, işte bu "her şeyi-söyleme"[2] tarihi, düşüncelerinin hareketine dair her şeyi söyleme yükümlülüğüdür. Haliyle, bu her şeyi söyleme yükümlülüğü uygulamasının kökenlerini bulmak acaba mümkün olur mu diye Yunan-Roma felsefesi tarafına bakmam icap etti. Bu nedenle bu felsefeye baktım, onu bir pratik/uygulama olarak tetkik ettim, yani tam anlamıyla vicdanın yönetimi olarak felsefe diye görmedim; çünkü bu mefhumun, düşündüğüm felsefe biçimine tam olarak tatbik edilebileceğini sanmıyorum.[3] Bana öyle geliyor ki bu felsefi uygulamanın biçimlerini ve kavramlarını saptayabilir ve onu, bizi *epimeleia heautou*yu, kendilik kaygısını teminat altına almaya sürükleyen, çağıran teorik ilkelerin, pratik davranış kurallarının ve teknik prosedürlerin bütünü olarak düşünmek suretiyle nasıl geliştiğini anlayabiliriz; o halde, kendilik kaygısının teorik temeli, pratik kuralı, teknik araçları olarak felsef edir bu. (8) İmparatorluğun ilk iki asrının Helenistik dönem felsefesini ve özellikle de Roma dönemi felsefesini işte bu açıdan inceleyeceğim. Dolayısıyla bu her şeyi söyleme yükümlülüğü problemine bu çerçeve içinde bakmaya çalıştım.

Pek tabii, burada önemli bir mefhumla karşılaşıyoruz: *Parrhesia*. (9) Etimolojik olarak "her şeyi-söylemek" demek olan *parrhesia* mefhumuyla. Fakat, beni çarpan ilk şey, Hıristiyan maneviyatında müridin, düşüncelerinin hareketini göstermek üzere kalbini bütünüyle yöneticisine açma zorunluluğu anlamıyla bulacağınız *parrhesia* sözcüğünü emperyal dönem Yunan-Roma felsef esinde yeniden bulmamızdı; ama şöyle temel bir fark vardı: *Parrhesia* müride dayatılan bir yükümlülük değil, aksine hocaya/efendiye dayatılan bir yükümlülüktür. Dahası, müride sessizliği dayatmakla çok daha fazla meşgul olunması, az önce tanımladığım anlamıyla bu felsefenin kesinlikle karakteristik

---

2. Elyazmasında tırnak içinde.
3. Elyazmasında şöyle bir ekleme var: "Ona vicdanın yönetimi (*la direction de conscience*) ya da maneviyat (*spritualité*) adı verilir. Tüm bunlar oldukça belirsizdir."

özelliğidir. (10) Sadece Pythagoras'tan beri değil, çok daha sonra da sessizlik davranışlarının düzenlenmesi, sessizliğin buyrulması aslidir. Bunu Pythagorasçılıkta bulursunuz, Plutarkhos'un *De audiende* (11) metnini hatırlayın; bambaşka bir bağlamda, İskenderiyeli Philon'un *Temaşa Hayatı*'nda, (12) mürit olan herkese dayatılan bütün o sessizlik tavrını anımsayın. Mürit esas itibarıyla susan kişidir, oysa Hıristiyanlıkta, Hıristiyan maneviyatında, mürit konuşmak zorunda olan kimse olacaktır. Öte yandan, *parrhesia*, her şeyi söyleme yükümlülüğü, hocaya, rehbere, yöneticiye, hadi söyleyelim, kendilik kaygısında zorunlu olan o "başka"ya[4] uygulanan bir davranış kuralı olarak ortaya çıkar.[5] Nitekim, ancak birisinin yardım etmesi koşuluyla insan kendilik kaygısı güdebilir, kendine ihtimam gösterebilir, kendiyle ilgilenebilir, *epistemeleisthai heautou* mümkün olabilir ve *parrhesia* yükümlülüğünü omuzlarında taşıyan işte kendilik kaygısındaki bu biridir, bu başkadır.

Öyleyse, esasında incelemek istediğim şey –bu akşam değil; ama dilerseniz, kendime soruyu sorduğum çerçevede–, birazcık şu: Bir nevi "görevin terse dönmesi"[6] hali; *parrhesia*, yani belli bir söyleme yükümlülüğü eski felsefede hocanın omuzlarına biniyorken, görevin bu şekilde terse dönmesiyle Hıristiyan maneviyatında bu yükümlülüğün müride, yönetilene düşmesi, tabii görevin bu şekilde terse dönmesine bağlı olarak biçimdeki ve içerikteki bütün değişikliklerle birlikte.[7]

İşte problem böyle. Önce sizinle birlikte, kendi saptadığım dönemden önceki bazı metinlere bakmak istiyorum. Saptadığım dönem demek ki İmparatorluğun ilk iki asrı. Kabaca, tarihi İmparatorluğun hemen başına denk gelen Philodemus'un ünlü incelemesinden (13) Galien'e, yani Antonines'in sonuna kadar uzanan metinleri ele alacağım. Seçeceğim dönem demek ki buydu. Ama yine de bu dönemden önceki bazı metinlere kısa-

4. Elyazmasında tırnak içinde.
5. Elyazmasında şöyle bir ekleme var: "Bu 'başka' üzerine bir iki kelime:
   – Hoca?
   – Aslında çok daha geniş."
6. Elyazmasında tırnak içinde.
7. Elyazmasında şöyle bir ekleme var: "Bu değişimin özneleşme tarzlarının tarihinde belli bir önemi olmuştur."

ca bir göz atmak, onlara sizinle birlikte bakmak, size bunların bana neler ilham ettiğini anlatmak ve sizin onlar hakkında neler düşündüğünüzü sormayı da isterim.

Bu *parrhesia* sözcüğü hakkında, Polybius'un Akalardan bahsettiği ve Akaların rejmine, *demokratia*, *isegoria* ve *parrhesia* olan üç şeyin rengini verdiğini söylediği meşhur metni bulunur: Demokrasi, yani iktidarın icrasına herkesin, en azından *demos*u teşkil eden herkesin katılması; *isegoria*, yani görevlerin dağılımında belli bir eşitlik; ve *parrhesia*, yani öyle görünüyor ki herkesin söze ulaşma imkânı, herkes için konuşma hakkı, elbette söz/konuşma derken kastedilen politik alanda belirleyici olan söz; kendini ve görüşünü politik alan dahilinde olumlama edimi oluşuyla söz. *Demokratia*, *isegoria* ve *parrhesia*yı birbirine bağlayan bu metin kuşkusuz önemli. (14) Ama inanıyorum ki Polybius'un bu metninin de ötesine uzanıp, klasik dönemde görülen, ilginç pek çok başka teamül saptayabiliriz; bilhassa Euripides ve Platon'da.

Euripides'te, *parrhesia* sözcüğü dört pasajda kullanılır. (15) İlk pasaj, *Ion*'dadır, 669-675 arası dizeler. Bu metin şunu söyler: "Beni doğuran kadını bulamazsam, hayat benim için imkânsız olur. Ve gerçekten bir dilekte bulunmama izin verilseydi, özgürce konuşma hakkını annemden almak için [*hôs moi genêtai mêtrothen parrêsian* (*parrhesia* bana annemden gelsin diye) –M.F.], bu kadın [beni doğuran ve aradığım kadın –M.F.] Atinalı olsun isterdim. Irkı lekesiz olan şehre bir yabancı girdiğinde, bizzat yasa onu yurttaş yapsa da, dili köle olarak kalır, onun her şeyi söylemeye hakkı yoktur [*parrhesia*sı yoktur (*ouk echei parrhesian*) –M.F.]. (16) Bence ilginç bir metin bu, çünkü ilk olarak *parrhesia*nın bir hak olduğunu görüyoruz. Irkı saf kalmış bir şehrin yurttaşı olmayan konuşamaz, sadece yurttaşın bunu yapma yetkisi vardır ve bu konuşma hakkına doğuştan sahip olunur. Ve [ikinci olarak], bu konuşma hakkını anne soyundan kazanmak söz konusudur, bu hak anneden gelir. Her halükârda, uygun biçimde örgütlenmiş bir şehirde söz almaya imkân tanıyabilen şey sadece doğumdur, yurttaşlığa mensubiyettir. Öncelikle *parrhesia*.

İkinci metin, *Hippolytos*. 421. dize ve devamı. İlginç bir metin bu; çünkü az önce *Ion*'da bulduğumuz temayı yineliyor;

ama ilgi çekici, hafif bir ton değişimiyle. Phaedra'nın itiraflarında geçiyor; Phaedra, Hippolytos hakkındaki tutkusunu itiraf ettiği [zaman], gizlice kocalarının namusunu kirleten ve böylece çocuklarının da şerefine leke süren bütün kadınlardan bahsediyor. Ve Phaedra şunları söylüyor: "Ah! Özgür insanın açıksözlülüğüyle yaşayıp şanlı Atina'da serpilsinler [çocuklardan bahsediyor, sahip olduğu ve sahip olabileceği çocuklardan –M.F.] ve anneleriyle övünsünler! Zira bir erkek, atılgan bir yüreği olsa da, bir annenin ya da bir babanın kabahatlerinin farkında olduğunda köledir." (17) O halde şunu görüyoruz: Demek ki yurttaşın hakkı olan *parrhesia*, annenin ya da babanın kabahatleriyle, bu kabahatler gizli bile olsa, lekelenmiştir. Anne ya da baba kabahat işlediğinde, çocuklar köle durumundadır ve köle durumunda olduklarından, *parrhesia*ya sahip değildirler. Ahlaken lekelenmek *parrhesia*ya halel getirir.

Üçüncü metin, Fenikeli Kadınlar. 387. dize ve devamı. Iokaste ve Polyneikes arasındaki bir diyalog bu. Bu diyalogda, sürgün söz konusu ediliyor ve Iokaste Polyneikes'e sürgünün yarattığı acılar ve mutsuzluklar hakkında sorular sorar. Iokaste şöyle der ya da daha ziyade şöyle sorar: "Vatanından mahrum olmak büyük bir fenalık mı?" ve Polyneikes yanıt verir: "Hem de çok büyük. Kulağa geldiğinden daha beter." –lokaste: "Peki nedendir bu fenalık? Sürgünü bu kadar üzücü yapan şey ne? –Polyneikes: En büyük mahzuru, *ouk echei parrhesian* (o insan *parrhesia*ya sahip değildir)." Bunun üzerine Iokaste cevap verir: "İnsanın zihninden geçen düşünceler konusunda sessiz kalması (*me legein ha tis phronei*)... işte bir serf [köle (*doulos*) –M.F.] olmak budur. Polyneikes cevap verir: "İnsan efendinin budalalıklarına tahammül etmeyi bilebilmelidir." – Iokaste: "Verdiği diğer ıstırap da, delilerle deli olmak!" (18)

Bu metin ilginç; çünkü konuşma hakkı burada da kendi sitesinde yurttaş olmaya bağlı. Kendi sitesinde yaşıyorsa insan, konuşabilir; sitesinde olmadığında, *parrhesia*ya sahip değildir. Kölenin *parrhesia*sı yoktur; çünkü yurttaşlığı yoktur. Ama *parrhesia*ya sahip olmayan kimse aynı zamanda efendinin budalalığına, efendinin deliliğine de boyun eğer; başka bir deyişle, şu fikrin ortaya çıktığını görürsünüz: *Parrhesia* temelinde ve

kökeninde bir hak olmakla kalmaz sadece; işlevi de, haksız olanlar, hakikati elinde tutmayanlar, bir budalanın ya da delinin zihnine sahip olanlar karşısında akıl gibi ve hakikat gibi bir şey söyleyebilmektir. *Parrhesia* hakikati söyler; öyleyse deli karşısında, hakikati elinde tutmayan karşısında hakikati söyleme hakkıdır. Peki, bir köle durumunda bulunmaktan, başkalarının deliliğine boyun eğmekten, onlara hakikati söyleyebilecekken, bunu yapmamaktan daha kötü ne vardır?"[8]

Nihayet dördüncü metin: *Bakkhalar*. 668. dize ve devamı. Bu metinde haberci Bakkhaların aşırılıkları hakkında haber getirir Pentheus'a. Bu haberle gelir; ama bu haberi Pentheus'a söylemekten korkmaktadır. Konuşmaktan korkar ve şunu söyler: "Ama önce bana söyle: Her şeyi olduğu gibi anlatabilir miyim, yoksa sözlerime dikkat mi edeyim? Bunu bilmek isterim, Ey Hükümdarım; çünkü senin hemen parlayan öfkenden, krallara yaraşır mizacından korkuyorum." Bunun üzerine Pentheus şöyle cevap verir: "Konuşabilirsin, benden korkmana gerek yok. Görevini yapana kızılmaz." (19)

Burada, tamamen farklı bir durum karşısındasınız. Burada konuşma hakkını öne süren ya da talep eden bir yurttaş değil; çünkü kendi toprağında. Tam aksine, gelen bir haberci, bir hizmetli, bildireceği kötü haberler var; ve işte bu kötü haberler yüzünden söyleyeceklerinden korkuyor ve bir şekilde *parrhesia*dan faydalanıp faydalanamayacağını, yani özgürce konuşup konuşamayacağını soruyor. Buna Pentheus şöyle cevap veriyor: Evet, özgürce konuşabilirsin.

O halde bunun gibi bir durumda, gördüğünüz üzere az öncekinin tersi bir durum söz konusu. Bir hizmetli var, söyleyecek şeyleri olan bir hizmetli, kötü bir haber getirmiş ve bunu söyleyeceği kişinin canı sıkılacak; konuşma hakkından yararlanabilecek mi? Ama Pentheus, uyanık bir efendi olarak, çıkarının nerede yattığını ve de görevinin ne olduğunu biliyor. Pentheus cevap veriyor: Elbette, konuşma hakkın var, bana getirdiğin kötü haberden dolayı seni cezalandırmayacağım, sonrasında Bakkhalara kızacağım ve onları cezalandıracağı-

8. Elyazması açıklık getiriyor: "Burada, hakkın icrası, iktidar ilişkisi ve başkasının deliliği arasında, *parrhesia*nın karakteristiği olan bir bağın resmedildiği görülür."

na söz veriyor. Bence burada iki yönden önem arz eden bir metinle karşı karşıyayız. Bir yandan, gördüğünüz gibi, başka trajedilerde sık sık karşılaştığımız bir problemi ortaya koyuyor çünkü, o da şu: Kötü haber getiren bir ulağa ne yapmalı? Kötü bir haber taşıyan kişi cezalandırılmalı mı, cezalandırılmamalı mı? Hizmetliye bahşedilen *parrhesia* hakkı, getirdiği haberden dolayı ceza almamayı vaat ediyor ona. Hem sonra, bence çok önem kazanacak ve bağlanma (angajman), *parrhesia*ya dayalı anlaşma teması diye adlandırılabilecek bir şeyin ortaya çıktığı görülüyor (20): En güçlü olan ve efendi olan, efendi olmayana bir özgürlük alanı açıyor, bir söz hakkı alanı ve ondan konuşmasını, hakikati söylemesini talep ediyor; onu, efendiyi yaralayabilecek bir hakikat bu ama bu yüzden onu söyleyen, haber veren kişiyi cezalandırmamaya söz vererek bağlıyor kendini ve onu özgür bırakıyor, yani dile getirileni dile getirenden ayırıyor.[9]

İşte bana, politik hakkın icrası olarak belli sayıda *parrhesia* temasını gayet açık biçimde ortaya koyuyormuş gibi görünen, Euripides'e ait dört metin bunlar. Platon'da yine bazı metinler bulursunuz; hepsini ele almayacağım, sadece bana en açıklayıcı görünenlere değinmekle yetineceğim.

Önce *Devlet*'in VIII. kitabı, 557b. Bildiğiniz gibi, demokratik sitenin tasviri söz konusu. Bu demokratik site renk renk, çeşitlik barındırıyor vs. Burada herkes istediği yaşam tarzını seçebilir (*idia kataskeuê tou hautou biou*) (21); herkes kendi yaşam tarzını oluşturabilir. İstediğini yapma ve istediğini söyleme hakkıyla, özgürlük bundan müteşekkildir. O halde *parrhesia* bu demokratik sitenin özelliklerinden biri olarak ortaya çıkıyor.

Daha büyük bir talihe sahip olacağı için daha ilginç de olan bir başka metin *Yasalar*'ın III. kitabında çıkıyor karşımıza, 694a ve devamı. (22) Bu metinde söz konusu olan monarşik rejim,

---

9. Elyazması açıklık getiriyor: "Burada *parrhesia* problemini, artık bireysel bir problem (konuşma hakkı) olarak değil, bir ilişkiler problemi olarak görüyoruz. Hakikati söylemek daha zayıf olandan daha güçlü olana yöneliyor, zayıf olanı tehlikeden azat ederken, daha güçlü olana söylemesine izin verme görevini dayatıyor.
*Parrhesia*dan kaynaklanan bağlanmanın taslağı çiziliyor: Sana hakikati söylerim (faydalı hakikat); ama bu hakikati-söylemenin doğurabileceği, iktidarını ölçüsüz kullanmayı reddetmen koşuluyla."

daha kesin bir ifadeyle Cyrus'un rejimi; iyi monarşi, ılımlı monarşi, askerî ama ılımlı bir monarşi bu. [Platon]'un Cyrus'un rejimine düzdüğü övgüler içinde iki şeye dikkat çekmek gerek. Öncelikle şu: Cyrus'un krallığında, Cyrus'un monarşisinde askerler kumandada belli bir paya sahipti, liderleriyle tartışabiliyorlardı, bu da onlara muharebede atılganlık ve liderlerine karşı dostça duygular veriyordu. Öte yandan, kralın kendisi de etrafındaki yetkin kişilerin açıksözlü olmasına, *parrhesia*ya sahip olmasına izin veriyordu. Kralın onlara bu hakkı vermesi ona başarı getiriyor, refah sağlıyor ve böylece monarşinin de rengini *eleutheria*dan, özgürlükten, *philia*dan, dostluktan ve nihayet *koinonia*dan, ortaklıktan almasına yol açıyordu.

Ben de bu konuda, İsokrates'in söylevi *Nikokhles'e*'de bulunan ve monarşik otokratik iyi iktidara dair yine bir teori, bir temsille karşılacağınız çok benzer bir metni anmak isterim. *Nikokhles'e* söylevinde, İsokrates şunları söyler: "Söyleyebileceğin ve yapabileceğin her şeyi öven arkadaşlarını değil, hatalarını yerenleri sadık gör. Çetrefil işlerde tavsiye almak için basiretli insanlara (*tois euphronousin*) *parrhesia* ver. Mahir dalkavukları vefakâr hizmetkârlardan ayır ki, sahtekârlar namuslu insanlara üstün gelmesin. İnsanların birbirleri hakkında söylediklerini dinle; aynı zamanda konuşanların karakterini konuştukları meseleden ayırmaya gayret et." (23) Pasajın sonunu boş verelim, belki birazdan tekrar döneriz. Gördüğünüz gibi, iyi bir monarşik hükümete rengini veren, ona niteliğini sağlayan şey, monarkın etrafındakilere, başkalarının da konuşabileceği ve ona basiretli tavsiyelerde bulunabileceği bir özgürlük alanı bırakmasıdır.

Platon'un anacağım ilk metinlerine bir de *Yasalar*'dan bir pasaj eklemek istiyorum, VIII. Kitap, 835c. Burada, Platon şarkıların, jimnastiğin ve müziğin sitede nasıl düzenlenmesi ve idare edilmesi gerektiğini açıklar. Ve buradan, tutkulara hâkim olma ve kötü tutkuların defedilmesi meselesine geçecektir. Bu yeni argümana, bir nevi "ahlak hocası"[10] gibi bir şey olacak birinin imkânını, zorunluluğunu anarak başlar. Bu ahlak hocası ne olacak? *Parrhesia* sayesinde herkese üstün gelecek, herkese

10. Elyazmasında tırnak içinde.

*politeia*ya, sitenin bünyesine neyin uygun olduğunu buyuracak biri olacaktır. Ve bunu yaparken, aklı, yalnızca aklı dinlemekten başka bir şey yapmayacak ve âdeta sitede yalnızca aklı dinleyen tek kişi olacaktır. Yalnızca aklı dinleyen tek kişi olmak, sitenin ahlaki *parrhesiastes*i diye adlandırılabilecek kişinin ayırt edici özelliğidir. (24)

Platon'un bu üç metnine, daha önceki bir döneme ait ama bence bir o kadar ilginç olan, dolayısıyla da bizi bugün değinmek istediğim probleme götürecek başka bir metin eklemek isterim. *Gorgias*'ta yer alan bir pasaj, 486d, bunu size okumak istiyorum. Pasaj, Kallikles'in ilk kez, gürültülü bir şekilde daha yeni giriş yaptığı ve Gorgias ve Polos'un konuşmasının yetersizliğini özetledikten sonra şunları söylediği anda yer almaktadır: Pekâlâ! Konuşacağım, sonuna kadar konuşacağım, benden önce konuşanların çekingenliğe kapılmayacağım. Ve ardından akla yatkın biçimde nasıl ve neden adaletsizlik yapılabileceğini açıklar. Sokrates bu argümandan sonra araya girer ve o noktada ilginç biçimde *parrhesia*dan bahseder. "Ruhum altından olsaydı, Kallikles, altının değerini sınadıkları taşlardan birini bulmak beni mutlu etmez miydi sanıyorsun? Olabilecek bu en mükemmel taşı ruhuma değdirdiğimde ona gerçekten de iyi bakıldığını görürsem eğer, başka hiçbir sınamaya gerek kalmadan ruhumun iyi durumda olduğundan emin olmaz mıydım? –Bu soruyla nereye varmak istiyorsun Sokrates? –Söyleyeyim. Aslında bu değerli buluşu senin şahsında yaptığıma inanıyorum [dolayısıyla ruhunu sınamasına imkân verecek taşı bulmuş oldu –M.F.]. –Nasıl yani? –Eğer ruhumdaki düşünceler konusunda benimle aynı fikirde olursan, onların hakikatinden emin olacağım. Gerçekten düşündüm ki, bir ruhun iyi mi, yoksa kötü mü yaşadığını teyit edebilmek için, sende bulunan [ve gayet iyi gördüğüm –M.F.] şu üç niteliğe sahip olmak gerekir: *Episteme*, *eunoia* ve *parrhesia* (bilgi, iyilik gözetme ve *parrhesia*). Çoğu kez öyle insanlara rastlıyorum ki, senin gibi bilgili olmadıklarından beni sınamaktan âcizler; kimileri de bilgili oldukları halde..." vs. (25)

*Parrhesia* burada, az önce yurttaşların hakkı olarak ve yine kendisine hakikatin söylenmesine izin veren akli monarşik bir hükümetin icabı ya da kriteri olarak işbaşında gördüğümüz

anlamdan çok farklı bir anlamda ortaya çıkar. Şimdi, ruhu sınamaya yarayacak ve mihenk taşı işlevi görecek bir *parrhesia* söz konusudur. Bir ruh bir mihenk taşına sahip olmak istediğinde, yani bilmek istiyorsa –ki o zaman metin bir an gelir önemli *therapeuein* sözcüğünü kullanır (çeviri bunu vermiyor ama önemli değil)–, başka bir deyişle eğer ruh kendini iyileştirme, kendine ihtimam gösterme iradesinde arıyorsa kendini, ona sağlığının, görüşlerinin doğruluğunun nerede yattığını saptama olanağı verecek bir mihenk taşı bulmak istiyorsa, birine, demek ki *episteme* (bilgi), *eunoia* (iyilik gözetme) ve *parrhesia* niteliklerine sahip başka bir ruha ihtiyacı vardır. Bazıları bilimden yoksundur ve iyi kriterleri kullanamaz; diğerleri dostluktan mahrumdur, *eunoi*ya sahip değildir; az önce konuşan Polos ve Gorgias'a gelince, gerçekten de Sokrates şöyle söyler: Onların *parrhesia*sı yoktur, çekingen davranmışlardır, düşündüklerini sonuna kadar dile getirmekten, yani adaletsiz eylemlerde bulunmanın makûl olduğunu söylemekten utanmışlardır. Kallikles ise, der Sokrates elbette ironik biçimde –ama şimdilik ironik önemi yok–, Kallikles sağlığı yerinde ruhun mihenk taşı olacaktır: *Episteme*ye sahiptir, [en azından] sahip olduğunu iddia eder, dostluğa sahip olduğunu iddia eder ve sonra tam da bu *parrhesia*dan yoksun değildir, Polos ve Gorgias'ın elini kolunu bağlayan bu tedirginlik, bu hicap onu durdurmaz. (26)

Bu noktada, bana öyle geliyor ki, Yunan düşüncesinde, ruhların ilişkisi için kurucu ve elzem unsur olarak *parrhesia*nın ilk formülasyonuyla karşılaşıyoruz. Bir ruh kendine ihtimam göstermek istediğinde, temel önemdeki bu *epimeleia heautou*yu [kendilik kaygısı, kendine ihtimam göstermek] sağlamak istediğinde, başka bir ruha ihtiyacı vardır ve bu başka ruh *parrhesia*ya sahip olmak zorundadır.

Bu akşam muhtemelen sorular buradan geleceği için, analizi birazcık –çok değil– bu bağlama oturtmak istiyorum. Bana öyle geliyor ki, her halükârda, *parrhesia*nın analizini yapmak isteseydik, bunu kesinlikle mefhumun tamamını kapladığı bütün sahada, genel anlamlarında kavramaya çalışarak yapmazdık. Esasında, *parrhesia* mefhumu, bence daima bir pratiğe bağlıdır. Benim ilgilendiğim metinleri –birinci ve ikinci asır– ele alırsa-

nız, gerçekten de *parrhesia* mefhumunu birbirinden hayli farklı [birçok] pratik bağlamda görürsünüz.

İlk olarak, onu retorik bağlamda bulursunuz: Quintilianus'ta, IX. Kitap, 2. Bölümde (27); bu bölüm düşüncenin figürlerine, *sententiarum figurae*ye [zihinsel şemalara], yani düşünce ifade edildiğinde, düşüncenin *simplici modo indicandi*den [basit ifade tarzından] uzaklaşmasına sebep olan her şeye hasredilmiştir. İşte düşünce figürleri üzerine bu bölümde, Quintilianus figür-olmayan, sıfır figür olan, dinleyicilerin heyecanını artıran, dolayısıyla dinleyiciler üzerinde *adsimulata* ve *arte composita* olmadan, yani yapmacıktan, aldatmacadan ya da sanat ve teknikten oluşmayan bir etkide bulunan bir düşünce figürüne yer ayırır; *oratio libera*dır [açıksözlülük] bu, yani düşüncenin özel bir figür olmaksızın doğrudan ifadesi ve haykırışıdır; bu *oratio libera* hakkında Quintilianus şunu söyler: Yunanlar ona *parrhesia* der ve Cornificius onu *licentia* [ehliyet, özgürlük, serbestlik] diye adlandırır. İşte *parrhesia* sözücüğünü ilk bulacağınız bağlam budur.

İkinci bağlam: Burada o, çok ilginç, çok geniştir; dökümünü yapmak gerekiyor. Bu dökümü yapmadım, belki daha sonra yapmayı deneyeceğim. *Parrhesia* sözcüğünün politik düşüncedeki kullanımı olacak bu. (28) Ve bu noktada, Platon Cyrus krallığını tasvir ederken ya da *Nikokhles'e* söylevinde Isokrates'in Nikokhles'e hitap ettiği metinde gördüğümüz hattı çizmek gerekecek. Hükümdarlığın, monarşinin ve otokrasinin gerçekten de politik bir olgu haline geldiği politik bir yapıyla uğraştığımız an *parrhesia* hiç kuşkusuz çok önemli bir mefhum olarak ortaya çıkar. Bütün bu metinlerde, bütün bu tarihsel ve politik metinlerde *parrhesia* artık kuşkusuz *isegoria* ve *demokratia*ya bağlı değildir; aksine şahsi bir iktidarın icrasına veya çok güçlü biçimde eşitliksizci bir yapıya bağlıdır. Bu şekilde anlaşılan *parrhessia* kesinlikle doğuştan kullanılan bir hak statüsüne sahip değildir; bir özgürlüktür, egemen tarafından veya zengin, güçlü olan tarafından bahşedilen ve ayrıcalık olarak verilen bir özgürlüktür. Ama bu öyle bir özgürlüktür ki, iyi bir egemen olmak için, gerektiğince zengin ve güçlü olmak için o kişi bunu

bahşetmek *zorunda*dır.[11] *Parrhesia* iyi egemenliğin ölçütüdür, şanlı bir hükümranlığın ölçütüdür. O dönemin tarihçilerinin farklı imparatorlara dair çizdiği bütün portreleri düşünün; inanıyorum ki *parrhesia*nın bulunup bulunmaması iyi veya kötü egemenin en büyük ayırt edici özelliklerinden biridir; dahası imparator ile senato arasındaki ilişkilere dair bütün problem bu bahiste, *parrhesia* etrafındaki bahiste mevcuttur.

Bu nedenle *parrhesia* bir özgürlüktür; ama egemenin vermesi gereken bir özgürlüktür. Ancak bu şekilde hükümdar tarafından başkalarına verilmesi gereken bu özgürlük bir nevi iktidarın vekaleten verilmesi olarak anlaşılmamalıdır; iktidardan pay almak anlamına da gelmez. Hükümdarın hükmetmek için öylesine muhtaç olduğu *parrhesiastes*e verdiği bu özgürlüğün hedefi nedir? Uygulama alanı nedir? Politika değildir, devletin idaresi değildir, iktidarından başkalarına verdiği bir pay değildir. Başkalarına, eğer yapabiliyorlarsa ve ellerinden geliyorsa, onun, egemenin kendi ruhu üzerinde bir iktidar icra etme özgürlüğü verir; politik *parrhesia*nın uygulama noktası politik eylem alanı değil, hükümdarın ruhudur. Ve bu ölçüde de, gördüğünüz gibi bu politik *parrhesia* yine de az önce incelediğimiz, vicdan yönetiminde söz konusu olan *parrhesia*ya çok yakındır. Yine, hükümdarın ruhu üzerinde etkide bulunmak için söyleme özgürlüğü olarak anlaşılan bu *parrhesia*nın belli tipte bir politik yapıya bağlı olduğunu görüyorsunuz, o aynı zamanda sarayın/saltanatın politik biçimine bağlıdır. Ve inanıyorum ki *parrhesia*nın uzun bir tarihi olmuştur (...)[12] politik sistemler boyunca, sarayla alakalı politik sistemlerin bütün biçimlerinde bulunmuştur. On sekizinci yüzyıla kadar, Avrupa politik düşüncesinde, *parrhesia* meselesi, hükümdarın danışmanının konuşma özgürlüğü meselesi, politik bir meseledir. Herkes için ifade özgürlüğü meselesi ortaya çıkmadan önce, saray mekânı dahilinde açıksözlülük hakkı meselesi temel politik bir mesele olmuştur. Öyleyse iyi danışmanın *parrhesia*ya nazaran nasıl bir portre çizdiğine bakmak; negatif kişilik olarak gözde karakterine, daha kesin bir ifadeyle *parrhesiastes* değil de dalkavuk olan

11. Elyazmasında italik.
12. Kayıtta kesinti var.

kişiye, saray vaizine bir göz atmak ilginç olacaktır; bu kişi, rahip olarak statüsü ve konuştuğu yer, yani *parrhesia*ya bağlı kalan kürsü tarafından korunur.[13] Bunlar *parrhesia*nın sınırlarıdır. Bence saray yapısıyla ilişkisi içinde *parrhesia*ya dair tam bir tarihsel-kültürel analiz yapmak gerekirdi.

Ne olursa olsun, bugün incelemek istediğim mesele bu değil. Başka bir pratik bağlamı ele alacağım, demek ki bu ne retorik ne de politik bağlam; ama *vicdan yönetimi* söz konusu.[14] (29)[15] Bu noktada iki-üç yöntem sorununa işaret etmek isterim. İlk olarak, vicdanın yönetiminde *parrhesia* sorununa birçok incelemede değinilmiştir; ama hiç doğrudan ve açık bir analize yol açtığını sanmıyorum. Bana en çok bilgi içeriyormuş gibi görünen metin, mutlaka biliyorsunuzdur, 1968 Guillaume Budé kongresinin (30) sunumları arasında yayımlanan Gigante'ın metni. Daha kesin bir ifadeyle, Philodemus'un *Peri parrhesias* (31) başlıklı metni hakkında bir sunum. Gigante'ın metni vasıtasıyla ve Philippson (32) ile ondan önceki başka yazarlara referansla, bu tartışmanın bahsinin ne olduğunu aşağı yukarı görüyoruz. Acaba *parrhesia* bir erdem olarak mı, bir teknik olarak mı, yoksa bir yaşam tarzı olarak mı düşünülmelidir? Meseleyi çok şematik biçimde ifade edersek, bana öyle geliyor ki (...)[16] bu bir yaşam tarzı olabilir, tıpkı örneğin felsefi yaşam tarzı olabileceği gibi.[17] Felsefi yaşam tarzının mutlaka *parrhesia*yı içerimlediği kesin. Bir *parrhesiastes* olmayan filozof olamaz; fakat *parrhesiastes* olmak felsefi yaşam tarzıyla bire bir örtüşmez. (33) Sanırım, –her halükârda

13. Elyazması bu listeye Protestan papazını da (ministre) ekliyor.
14. Elyazmasında italik.
15. Elyazması şunu ekliyor: "Aslında politik meselelere çok yakınız: Kendinin yönetimi, başkalarının yönetimi. Ama işin bu veçhesini bir kenara bırakmak istiyorum; böylece rehberlik edilen kişinin oynayabileceği politik rol ve işlevden bağımsız olarak sadece ruhların yönetimini göz önüne getirmek için.
16. Kısmen duyulmayan bir pasaj; sadece şu duyuluyor: "Nihayetinde size (...) istediğim şey belki biraz fazla geniş." Eksik pasajdan dolayı, sanki Foucault *parrhesia*yı bir yaşam tarzı olarak görüyormuş gibi bir izlenim doğuyor. Metnin devamıysa böyle olmadığını gösteriyor.
17. Elyazması açıklama getiriyor: "Gigante, Philodemus [konusunda], *parrhesia*dan erdem, teknik, yaşam tarzı olarak bahsediyor.
– İlki: Çok yetersiz
– İkincisi: Biraz kısa kesilmiş
– Üçüncüsü: Biraz geniş."

ileri sürmek istediğim şey şu– ki, *parrhesia*yı, şimdi söylemin pragmatiği diye adlandırılan şey açısında düşünmek gerek, (34) yani *parrhesia*yı, kendilik kaygısı pratiğinde başkasının söylemini hak icabı temellendiren ve onu etkili kılan niteliklerin bütünü olarak düşünmek gerek. Başka bir deyişle, eğer felsefi pratik, az önce söylediğim gibi, gerçekten kendilik kaygısı alıştırması ya da kendilik kaygısı alıştırmasını sağlayan ilkeler, kurallar ve teknikler bütünüyse, o halde felsefi pratik gerçekten kendilik kaygısı alıştırmasıysa şayet, kendilik kaygısı başkasına ve başkasının söylemine ihtiyaç gösteriyorsa, benim üzerimde bir edim, bir eylem olarak düşünülen bu başkasının söyleminin asli niteliği nedir? Bu söylemin niteliği, sanırım, *parrhesia* söylemi olmaktır, olmak zorundadır. *Parrhessia*, kendilik kaygısında başkasının söylemini nitelendirir.

Bunu biraz daha yakından analiz etmeyi denemek için belli sayıda referansı kullanacağım. Gigante, Philodemus'un metnine dair yaptığı sunumunda, kuşkusuz tam bu hususta maalesef pek tanımadığımız Epikurosçu geleneği odağına almıştır. Kayıp Aristoteles'in "İtalyan" hipotezi (35) adını vereceğim ünlü hipoteze karşı çıkar ve Philodemus'un Aristoteles'e bağımlı olmadığını göstermeye çalışır. Tabii ki bu problemi çözmem mümkün olmadığından, daha geniş bir referans alanına başvurmaya çalışacağım; bu *parrhesia*yı, biraz Philodemus'un metni üzerinden, söylemin pragmatiği bakış açısından incelemeyi deneyeceğim –fakat bu metnin önemli kısımları öyle tahrip olmuş ki ondan çok fazla şey çıkarmak hayli zor–, ayrıca Seneca'ya, Epiktetos'a, tabii Plutarkhos'a ve sonra yine Galien'in bir metnine başvuracağım.

Bu noktada, *parrhesia* mefhumunu incelemek için, bana yol gösterici bir hat sağlayacak iki metni ele alarak başlamak istiyorum.[18] Biri, basitçe Arrien tarafından kaleme alınan Epiktetos'un *Söylevler*'ine* giriş metnidir. Bu küçük bir *parrhesia* incelemesi,

18. Elyazması şunu ekliyor: "Bir tanesi *parrhesiastes*ten hareketle konumlanıyor ve şu soruya gönderme yapıyor: Sözünün etkisi nasıl sürdürülür? Diğeriyse, bir *parrhesiastese* ihtiyaç duyan kişinin tarafında konumlanıyor ve şu soruya gönderme yapıyor: *Parrhesiastes* nasıl keşfedilir ve tanınır?"
* Türkçede "Düşünceler ve Sohbetler" başlığıyla da yayımlanmıştır. (ç.n.)

*parrhesia* üzerine [bir] düşünüm olan çok ilginç bir metindir – kısa bir sayfa. Arrien kusurlu versiyonların dolaşımda olmasının onu Epiktetos'un *Söylevler*'ini yayımlamaya götürdüğünü açıklar: Söylevleri, Epiktetos'un *dianoia* [muhakeme, anlayış] ve *parrhesia*sını tanıtmak için yayımlamak istediğini söyler –*dianoia,* yani düşüncenin hareketi/faaliyeti, Epiktetos'un düşüncesinin hareketi ve de tam da onun söylemine has biçim olan *parrhesia. Dianoia* ile *parrhesia* birbirine bağlıdır ve dahası metin boyunca da birbirlerinden ayırılmayacaklardır. Arrien'in gözler önüne sermek istediği şey, Epiktetos'un *dianoia* ve *parrhesia*sının teşkil ettiği bütündür. Epiktetos'un *dianoia* ve *parrhesia*sını bu şekilde yeniden kurmak için ne yapacaktır? Aldığı notları, yani *hupomnemata*yı (36) yayımlayıp halkın ellerine teslim edeceğini söyler. Bu *hupomnemata* mefhumu önemli teknik bir mefhumdur; filozof konuşurken dinleyicilerin aldığı notların transkripsiyonudur. Bu transkripsiyonlar aynı zamanda karalama defterleridir; çünkü hoca tarafından söylenen şeyler bu *hupomnemata* ile düzenli olarak yeniden okunmalı ya da durmadan etkin hale getirilmelidir. (37) Sözgelimi *Peri epithumias*'ı Paccius'a gönderen Plutarkhos'u hatırlayın; burada ona şöyle söyler: Acelen olduğunu biliyorum, en ivedi biçimde ruhun dinginliği üzerine bir incelemeye mutlaka ihtiyacın var. Beklemeye tahammülün yok, o yüzden kendim için yazdığım *hupomnemata*yı sana gönderiyorum (38). Bizzat Epiktetos'un metni içinde, buna yapılan birçok atıf bulursunuz. Örneğin Epiktetos bazı anlarda şöyle söyler: İşte size söylemek zorunda olduğum şey, şimdi *meletan* gerekiyor, onu derin derin düşünmek, yeniden etkin hale getirmek, durmadan yeniden düşünmek; *graphein* gerekiyor, onu yazmak, okumak ve *gumnazein* gerek, üzerinde alıştırma yapmak. Demek ki Arrien Epiktetos'un söyleşilerinin *hupomnemata*sını halka verecek, teslim edecektir. Bu *hupomnemata*, elbette, itirazlarla karşılacaktır; zira okurlar Epiktetos'un gerektiğince yazmaya ehil olmadığını söyleyecek ve Epiktetos'un hazırlık yapmadan söylediği sözleri hor göreceklerdir. Gelgelelim *hupomnemata*nın işlevi zaten tam da bizzat Epiktetos'un spontane sohbetlerini, onun kendi hakkında söylediklerini, *hopote,* (39) iletmektir. Arrien'e gelince, o nitelikli bir yazar olmadığı eleştirileriyle

karşılaşma riskini alır; ama bunun önemi yoktur; zira onun yapmak istediği şey nedir? Epiktetos konuştuğunda onun ruhlar üzerinde nasıl etkide bulunduğunu, ilettiği notlar yoluyla saydam bir şekilde aktarmaktır; öyle ki bu eylem şimdi okurlar üzerinde iş görsün. Ve tıpkı Epiktetos'un onu dinleyenlere, istediği duyguları, izlenimleri tam olarak hissettiren konuşması gibi, Arrien de bu metni okuyacak olanların Epiktetos'un onlara hissettirmek istediklerini hissetmesini ummaktadır. Olur da hissetmezlerse, diye sonlandırır Arien yazdığı girişi, bunun iki sebebi var: Ya Arrien'in kendisi bunları gerektiğince aktarmayı becerememiştir, o zaman hata ondandır; ya da, der, okuyanlar onu anlayacak yeterlilikte değildir. O halde *parrhesia* burada yazının geleneksel retorik biçimlerinden kopuş olarak ortaya çıkar ya da onları ihmal etmektedir: *Parrhesia* bir eylemdir, öyle bir şeydir ki ruhlar üzerinde etkide bulunur, söylemin ruhlar üzerinde doğrudan etkide bulunmasına olanak tanır ve ruhlar üzerindeki bu doğrudan eylem/etki olması ölçüsünde de *parrhesia* bizzat *dianoia*yı söylem ile düşünce hareketi arasında bir tür eşleşme/birleştirme ya da saydamlık yoluyla aktarır. Atıfta bulunmak istediğim ilk metin bu.

Şimdi ikinci metni ele alacağım, Galien'in *Tutkuların İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'sinin (40) başında bulunuyor bu metin. Bu metnin sıkıntısı şu ki, bugün anmak istediğim metinler arasında *parrhesia* sözcüğünün –gerek Yunanca *parrhesia* sözcüğünün, gerek genelde *parrhesia* diye tercüme edilen Latince *libera oratio* ya da *libertas* ifadesinin– geçmediği tek metin olması. *Parrhesia* sözcüğü Galien'in metninde yer almıyor; fakat bence, teknik olarak gayet ilginç başka bir açıdan da olsa tamı tamına *parrhesia*nın tasviri olduğu kesinlikle su götürmez.

Arrien şu problemi ortaya koyuyor: Epiktetos konuşmuştur, yalnızca sözü başkalarının ruhu üzerinde bir etkiye sahip olmuştur. Öyleyse bu etkiyi nasıl aktarmalı ve bu *parrhesia*nın vasıtası ne olabilir? Galien'in ortaya koyduğu problem tamamen farklı ve çok merak uyandırıcıdır. Bu problem şudur: Kişi kendisiyle meşgul olmak istediğinde ihtiyaç duyduğu *parrhesiastes*i nereden arayabilir, bulabilir ve onu gerçekten keşfettiğinden nasıl emin olabilir? Nitekim Galien, bu metinde şunu ortaya koyar: Bir yan-

dan, kişi kendine göz kulak olmazsa (*sauto pronooumenos*), iyi bir insan, kemâle ermiş (*teleios aner*) bir insan olamaz. Hayatını, der, kendine göz kulak olarak geçirmiş olması gerekir. Kendisi hakkındaki bu yanıklığı, alıştırma ister, sürekli alıştırma yapmasını gerektirir: *Deitai gar askeson*, der. Bir alıştırmaya ihtiyacı vardır, ömür boyu sürmek zorunda olan bir pratiğe muhtaçtır. (41) Fakat bu pratik kendi kendine kontrol edilemez, ona nizam vermek için başkasına ihtiyaç vardır. Ne olduklarını söylemek için başkalarına başvuranlar, der, nadiren yanılırlar; buna karşılık, bunu yapmayıp, kendilerinin mükemmel olduğuna inananlar ise sık sık aldanırlar.[19] Demek ki bir *teleios aner*, kemâle ermiş bir insan haline gelmemizi sağlayan alıştırmayı kontrol etsin diye başka birine ihtiyacımız vardır. Peki, onu nerede ve nasıl bulacağız? Galien'in bu uzun pasajında dikkat çekici olan şey, Galien'in, ihtiyaç duyulan bu başkasının teknik uzmanlığından, hatta bilgisinden kesinlikle bahsetmemesidir. Sadece şunu söyler: Bir şekilde kulaklarımızı açmamız ve dalkavuk olmamasıyla nam salmış birinden bahsedilip bahsedilmediğini dinlememiz gerekir. Böyle birinden söz edildiğini işitersek, o zaman bazı şeyleri teyit ederiz –birazdan bu konuya döneceğim– onun *aletheuein*e, hakikati söylemeye kadir olduğundan emin olmak için belli sayıda doğrulamaya başvururuz; ve işte o an, onun hakikati söylemeye kadir olduğundan emin olduğumuzda, onu bulup, bizim hakkımızdaki görüşünü sorarız; bizim hakkımızdaki görüşünü sorar ve ona iyi ve kötü yanlarımız olduğuna inandığımız özelliklerimizi açıklayıp nasıl tepki verdiğine bakarız. (42) Ve onun gerçekten de gereken sertliğe sahip olduğundan iyice emin olursak –bu konuya döneceğim–, işte o an, nasıl bir yardıma ihtiyaç duyduğumuzu ona açabiliriz. Böylece Galien, kolayca öfkeye kapılan ve bir yolculuk sırasında bagajını kaybettikleri için kılıçla iki kölesini yaralamış olan arkadaşlarından biri için kendisinin nasıl yardımcı ve rehber rolünü oynadığını anlatır; neyse ayrıntıların önemi yok, kısacası öfkeli adam iyileşmiştir. (43)

19. Elyazması şunu ekliyor: "Zira bu, bir yandan, tutku ile hata arasındaki ilişkiden ve kendimizi fazla sevmemizden, bu yüzden de kendimizi düzeltmekten âciz oluşumuzdan kaynaklanır."

Sanırım burada vicdanın yönetiminin ve *parrhesia*nın kurucu unsurlarının küçük bir tablosuyla karşı karşıyayız, karşımızda *parrhesia*nın kurucu unsurları var; çünkü öncelikle *parrhesia*nın kendilik kaygısına açıkça bağlı olduğunu görüyoruz, onun çok açıkça *askesise*, alıştırmaya bağlı olduğunu görüyoruz, onun çok açıkça dalkavukluğa bağlı olduğunu ve öfkeyle tezat oluşturduğunu görüyoruz. Bu iki metinden hareketle, onları *parrhesia* üzerine en yoğun ve aynı zamanda en gelişkin sunumlar arasında kullanarak, şimdi biraz bu *parrhesia*yı, bir erdem, basitçe bir teknik, hatta bir yaşam tarzı olarak görmeden nasıl inceleyebileceğimize bakmak istiyorum.

Vicdan yönetimi pratiğinde ya da daha ziyade kendilik kaygısı pratiğinde *parrhesia* üzerine ne söylenebilir? İlk olarak, *parrhesia* dalkavukluğa karşıttır. (44) Dalkavukluk, bildiğiniz üzere, antikçağda etikte ve politik etikte son derece önemli bir mefhumdur. Dalkavukluk üzerine, örneğin cinsel etik, tenin hazları etiği, oburluk ya da cinsel arzu üzerine olduğundan sonsuzca fazla metin, mülahaza ve referans vardır. Dalkavukluk, bence kendinin ve başkalarının yönetimine dair problemlerin pek çoğunun merkezinde yer alan çok önemli bir mefhumdur. Dahası dalkavukluğun ne olduğunu anlamak için, onun da, kendisinin tamamlayıcısı olan şeyle birleştirilmesi gerektiğine inanıyorum; diyeceğim o ki *parrhesia* dalkavukluğun tersidir ve dalkavukluk da öfkenin tamamlayıcısıdır. Kadim etikte, öfke basitçe birinin başka birine ya da bir şeye karşı taşkınlık göstermesi değildir. Öfke daima, daha çok iktidara sahip olan ve bu fazladan iktidarı, akli, dolayısıyla ahlaken kabul edilebilir sınırların ötesinde kullandığı bir durumda bulunan kişinin taşıp gürlemesidir. Öfke daima en güçlü olanın taşkınlığıdır; bu hususta, Seneca'nın, Plutarkhos'un analizleri kesinlikle açıktır. Demek ki öfke kendisinden daha güçsüz olan karşısında taşkınlık gösteren kişinin davranışıdır. Dalkavukluk ise bunun tam tersi bir davranıştır: Dalkavukluk, daha güçlü olanın lütfûnu kendine çekmeye yönelen en güçsüzün davranışıdır. O halde elimizde hayli karmaşık bir küme olduğu söylenebilir: Zıttı yumuşaklık/merhamet (*clémence*) olan öfke; öfkenin tamamlayıcısı dalkavukluk ve dalkavukluğun tersi *parrhesia*. Öfke ve yumuşaklık,

dalkavukluk ve *parrhesia*. *Parrhesia* dalkavukluğun zıttıdır, onu sınırlar, ona karşı koyar, tıpkı yumuşaklığın öfkeyi sınırlaması ve ona karşı koyması gibi. Öfke, dalkavukluğu çağıran bir davranışken, yumuşaklık, iktidarı icra edenin gösterdiği, *parrhesia*ya yer açan akıllıca bir davranıştır. Öfke, yumuşaklık, dalkavukluk ve *parrhesia*dan oluşan bu dört terimli şemayı bence akılda tutmalıyız.

Karşı-dalkavukluk olarak *parrhesia* kendini nasıl sunar? Üç biçimde sunar. İlk olarak, *parrhesia* Delphi tapınağındaki *gnothi seauton* [kendini bil] düsturuyla doğrudan ilişkilidir. Dalkavukluk konusunda sizi Plutarkhos'a yönlendiriyorum, tabii ki bu mesele hakkındaki temel metne: *Dalkavuk Hakiki Dosttan Nasıl Ayrılır?* (45); dalkavuk hakkında inceleme diye adlandıracağım bu metin aslında dalkavukluk-*parrhesia* karşıtlığı üzerine bir metindir. Bir dalkavuğun zıttı olan hakiki dost daima hakikati söylemesi hasebiyle dosttur. Şu halde, inanıyorum ki Plutarkhos'un incelemesi, *parrhesia* problemi ve bilhassa onun dalkavukluğa karşıt olması üzerine yapılması gereken analizlerin çoğu için kesinlikle merkezî önemdedir. Plutarkhos'un metni bu hususta gayet açıktır, şöyle der: Dalkavuk, Delphi düsturuyla çatışan, insanın kendisini tanımasına mani olan kimsedir. Netice itibarıyla, *parrhesia* benim kendimi tanımamı sağlayan başkasının sahip olduğu zorunlu araçtır. Galien de, az önce andığım pasajın, yani *Tutkuların İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'nin daha başında, *parrhesia* ile Delphi düsturu ya da dalkavukluk ile bu düsturun bilinmemesi arasındaki bu bağı yansıtır. Orada, kendisi gençken, *gnothi seauton*a hiç önem vermediğini ve ancak sonra sonra kendini sevmenin ve dalkavuklara kulak vermenin yarattığı tehlikenin farkına vardığını ve o andan itibaren *gnothi seauton*un önemini anladığını anlatır. (46) O halde *parrhesia*, karşı-dalkavukluk ve bu ölçüde de *gnothi seauton*un failidir ve böyle de olacaktır.

*Parrhesia*nın *gnothi seauton*un faili olduğunu söylemek, *parrhesia*nın özneye onun kendisinden bahsetmek zorunda olduğu anlamına gelmez tam olarak. *Parrhesiastes*, bireye ondan, onun işlerinden bahseden, onun kim olduğunu ve nasıl bir karaktere sahip olduğunu vs söyleyen kişi değildir. Şüphesiz bunları yapmak zorundadır; ama *parrhesiastes*in asıl işlevi daha ziyade

özneye dünyadaki yerinin ne olduğunu göstermektir; demek ki *parrhesiastes* genel itibarıyla insanın ne olduğu, dünyanın düzeni ve şeylerin zorunluluğu hakkında bir şeyler söylemek zorunda olan kişidir. Özel olarak *parrhesiastes* –ki Epiktetos'un metni bu hususta gayet açıktır– her an ya da ne zaman başkası ona ihtiyaç duysa, nelerin özneye bağlı olduğunu ve nelerin ona bağlı olmadığını söyleyen kişidir. Ayrımın ölçütü olması itibarıyla, bize bağlı olan şeylerle bize bağlı olmayan şeyler arasındaki ayrımın ölçütünü elinde tutması itibarıyla *parrhesiastes* ona aynı zamanda *gnothi seauton*un faili olma imkânı sunandır. Epiktetos'a yeniden bakın ve Marcus Aurelius'a. (47) Acaba diyorum bu en azından Epikuros'un sizin için yeniden tercüme edilen metninin –açıkçası basiret ve çekingenliğin çevrilmesini istemeye cesaret edememiştim– anlamının bir veçhesi olmasın? Epikuros'un François Heidsieck'in andığı ve çevirdiği metninden bahsediyorum: "Ben kendim", diyor, "fizyoloğun sahip olduğu ehliyetle, çoğu insanın ağzından bol bol dökülen övgüleri toplamak için yerleşik düşüncelerle anlaşmaya varmaktansa, kimse bir şey anlamasa bile her insana faydalı olacak şeyleri kapalı biçimde söylemeyi tercih ederim." (48) Metnin çok zor olan geri kalanını yorumlamak istemiyorum. Her halükârda herhangi bir bağlamın aydınlatamayacağı izole bir metin bu; ama bana öyle geliyor ki fizyoloğun sahip olduğu ehliyet, *phusiologos*un kullandığı *parrhesia* şu işleve atıfta bulunuyor: Şeylerin doğasını tanıyan, *phûsis*in ne olduğunu bilen kişi, yanılsamaları dağıtacak, korkuları susturacak, kuruntuları savacak ve insana hakikatte kim olduğunu söyleyecek *parrhesiastes* olabilir.

İşte, neticede ilgilendiğim *gnothi seauton* işlevi olarak *parrhesia*nın bu ekseni. Gördüğünüz gibi bu, bir anlamda, Platoncu yapının tersi. Platoncu yapıda, *gnothi seauton* öznenin anımsama yoluyla kendisine dönüş hareketiyle gerçekleşir. Kim olduğunu bilmek istiyorsan, ne olmuş olduğunu anımsa; buradaysa, kim olduğunu bilmek, başka birinin, *parrhesia*yı elinde tutan, *parrhesia*yı kullanan ve içine yerleşmiş bulunduğumuz dünya düzeninin gerçekte nasıl bir düzen olduğunu söyleyen birinin olmasını gerektirir. İşte *parrhesia*nın altını çizmek istediğim ilk özelliklerinden biri bu.

İkinci özelliğine gelince, *parrhesia*yı nitelendiren şey – Arrien'in sunumunda gayet iyi görüldüğü üzere– bir biçim özgürlüğü. *Parrhesiastes*, ne retoriğin kurallarını –kendiliğinden açık bu–, ne de felsefi kanıtlamanın kurallarını hesaba katan bir kişi; o, retoriğe, *elegkhos*a (49), kanıtlamaya, delillerin kesinliğine, kişiyi bunun hakikat olduğunu, şunun hiçbir şey olmadığını kabule zorlayan şeye karşı duran biri. O halde, bu bakış açısından *parrhesia*, retorikten farklı bir söylem biçimi, yine asıl manasıyla felsefi kanıtlamadan da farklı. (50) Öyleyse mesele, *parrhesia*nın, örneğin hiciv edebiyatında karşılaştığımız, vesileye uygun [rastlantısal, *occasionnelle*], yoğun duygulanımsal söylem modülasyonun bir türü olup olmadığı meselesi. Birini sokakta durdurup felsefi sorgulama yapmak, kalabalığın içinden birine sorular sormak ya da Epiktetos'un dediği gibi,[20] tiyatroda ayağa kalkıp ahaliyi güçlü tonlamalı bir söylevle ikna ederek ona ne söylemesi gerektiğini söylemek, *parrhessia* bu mu? (51) İnanıyorum ki birçok metni, özellikle de Seneca'nın yazdığı metinleri buna göre okumak gerekir. Seneca'nın mektuplarında, çok açıkça bu tür bir hiciv edebiyatının söz konusu olduğu birçok pasaj vardır. (52) Bunu kırkıncı mektupta, yirmi dokuzuncu mektupta ve sanırım otuz sekizinci mektupta bulabilirsiniz. (53) Orada tutkulu, şiddetli, sorgulayıcı bu tür edebiyatın pek çok göstergesi vardır ve Seneca, bunun bir şekilde düşünceyi aşan ve ruh üzerinde istenilen etkileri elde etmek için gereken ölçüye sahip bulunmayan ilave etkileri olduğunu söyleyerek tam da kendini bundan ayırmak ister. Seneca tribünlere oynayan bu edebiyattansa, gerek kişisel mektupları gerekse sohbeti tercih eder. Sanırım, *parrhesia*nın gerekleriyle doğrudan en çok örtüşen, ona en çok yaklaşan biçim sohbettir, sohbet sanatıdır. Gerektiği gibi konuşmak, başkasının ruhu üzerinde doğrudan etkide bulunabilecek biçimde konuşmak, retorik biçimlere hapsolmadan, elde edilmek istenen etkileri de abartmadan konuşmak, sohbette gerçekleşen şey işte budur. Yine burada da, sohbet edebiyatının, bu metinlerde, özellikle de Seneca'nın metinlerinde

20. Foucault şunu ekliyor: "Hayır, Epiktetos değil, Prusalı Dion." Aslında, Foucault'nun andığı metin Epiktetos'a aitmiş gibi görünüyor.

ortaya koyulduğu görülen felsefi sohbetin kurallarının nasıl ve ne ölçüde Sokratesçi sorgulama olabilecek şeyden ayrıldığına bakmak gerekecektir.

*Parrhesia*nın neden böyle bir biçime; ne retoriğin, ne felsefi argümanın ne de hicvin biçimi olan bu biçime ihtiyacı vardır? *Parrhesia* ruhlar üzerinde etkide bulunmak istiyorsa, demirleme noktası esas itibarıyla *kairos*tur (54), yani vesile/fırsat (*occasion*, rastlantı).[21] Nitekim, öznenin ne olmuş olduğunu, temaşa edebildiği şeyi tekrar bulacağı bir anımsama eylemi söz konusu değildir; onu argümanın zorunlu mantığıyla zorlamak da söz konusu değildir; söz konusu olan, ne söylenmesi gerektiğini ona söylemek için, *kairos*, fırsat ortaya çıktığı an, onu kavramaktır. Ve bu fırsat iki şeyi hesaba katmak zorundadır: Öncelikle bizzat bireyin kendisinin ne olduğunu hesaba katmalıdır –sizi Seneca'nın, Lucius'a tavsiye verilmesi gereken iki dosttan bahsettiği ve bu kişilerin portresinin, biri uysal, diğeri o kadar uysal olmamak üzere farklı şekilde çizildiği, çok ilginç yirmi beşinci mektuba yönlendiriyorum (55): Nasıl bir yol izlenmelidir? Onlara nasıl aracılık edilmelidir? Burada bireysel *parrhesia* problematiği karşısında bulunuyorsunuz. Karşınızda aynı zamanda, *peristasis*e göre, koşullara göre *parrhesia* problematiği var. Aynı kişiye farklı koşullarda aynı şey söylenemez.

Örneğin Plutarkhos, Krates vakasını –kinik Krates tam da her türlü retorikten arınmış bir *parrhesia* insanıdır– ve [bilhassa] onun Demetrios Poliorketes'le olan ilişkisini anar. (56) Demetrios Atina'yı fethedip kudretli bir egemen olduğunda, Krates, onun egemenliğinin ne kadar kıymetsiz olduğunu ve kendi sürdüğü hayat tarzını Demetrios'unkine nasıl da yeğlediğini gösterdiği bir *parrhesia*yla saldırırmış ona. Daha sonraları, Demetrios iktidarını kaybettiğinde kendisine doğru gelen Krates'i görmüş ve Plutarkhos'un anlattığına göre, Krates'in *parrhesia*sından feci halde korkmuş. Fakat Krates ona yaklaşıp, sürgünün, iktidarı kaybetmenin vs gerçekten kötü olmadığı savını geliştirmiş karşısında, ardında da sözleriyle onu avutmuş. Netice itibarıyla, Krates'in hakiki *parrhesia*sı hitap ettiği kişiyi her zaman incit-

21. Elyazması açıklama getiriyor: "*Parrhesia* bir rastlantısallık (*stochastique*) sanatıdır; yani kişi kendini *kairos*a, âna göre belirlemelidir.

mekten değil, şu ya da bu şekilde konuşulabilecek ânı ve koşulları yakalamaktan oluşur. Plutarkhos'un da bu konuda çok açık bir metni vardır: Orada, hakiki dostun *parrhesia*sına karakterini veren şey hakkında şunları söyler: O bu *parrhesia*yı, *metron*u, ölçüyü, *kairos*u, fırsatı ve *krasis*i, karışımı, yumuşatmayı, yumuşatmaya olanak sağlayan karışımı kullanır. (57)

Şu halde *parrhesia*, bir *kairos* sanatı olarak, hekimin sanatına benzeyen bir *kairos* sanatı olarak görünür. Ruhun *therapeuein*ini sağlayan şey olarak bütün o *parrhesia* metaforlarını anımsayalım; bu hekimin sanatına benzer bir sanattır; pilotluğa/kılavuzluğa benzer bir sanattır ve yine hükmetme ve politik eylem sanatına benzer bir sanattır. Vicdan yönetimi, pilotluk/kılavuzluk, hekimlik, politika sanatı, *kairos* sanatı. İşte *parrhesia* tam da, başka birinin vicdanını yöneten kişinin, neticede kendini, felsefi argümanın gereklerinden, retoriğin icap ettirdiği biçimlerden ve hicvin tumturaklı sözlerinden beri tutarak onunla gerektiği gibi konuşmak için doğru ânı yakalama yoludur.

*Parrhesia*nın üçüncü bir niteliği vardır –yani az önce size bahsettiğim, *kairos*a göre *parrhesia*ydı, birincisi de *parrhesia* ile dalkavukluğun karşıtlığıydı. Dalkavukluğun zıttı olarak *parrhesia*, gördüğünüz gibi, bir erdeme yakınmış gibi görünür. Ama *kairos* tekniği olarak *parrhesia*nın bir teknikle akrabalığı varmış gibi görünür. Ama sanıyorum bununla kalmak mümkün değil; çünkü *parrhesia* yalnızca bireysel bir erdem değildir, hatta sadece birinin başka birine uygulayabileceği bir teknik de değildir. *Parrhessia* daima iki terimli bir işlemdir. *Parrhesia* iki eş arasında meydana gelen bir şeydir. Ve *parrhesia* bir şekilde –birinin *parrhesia*ya sahip olduğu, yani yöneticinin *parrhesia*ya sahip olduğu, rehberlik edenin ona sahip olmak zorunda olduğu söylenebilse de, metinler bize bunu söylese de– aslında iki kişilik bir oyundur. Böylece *parrhesia* ikisi arasında geçer, meydana gelir ve her biri bir şekilde onda kendi rolünü oynamalıdır.

İlk olarak –çok önemlidir bu– bir *parrhesiastes* arayan kişi, kendi ruhuna ve kendisine ihtimam göstermek isteyen kişi ve dolayısıyla *parrhesia*ya sahip olan başka birine ihtiyaç duyan kişi, işte o, bir *parrhesiastes* aramakla yetinmez. Onun da, *parrhesiastes*in ona söyleyeceği hakikate elverişli olduğunun, bu

hakikati karşılamaya hazır olduğunun işaretlerini vermesi gerekir. Galien'in size bahsettiğim metninde bunun bir emaresini bulursunuz. Galien orada şunu söyler: *Parrhesiastes*ini, yani gerçekten de dalkavukluğa elverişli olmadığının işaretlerini veren birini bulduğunu sandığında, belki de onun senin *parrhesiastes*in olmak istemediğini görerek şaşıracaksın. Çekinir ya da esasında senin kusurlarının değil sadece iyi niteliklerinin olduğunu ve kendine ihtimam göstermene gerek olmadığını söyleyerek sana iltifatlarda bulunur. Eh işte, der Galien, sana bunu söylüyorsa, gerektiği gibi davranmayanın sen olduğunu söyle kendi kendine. Başkasının *parrhesia*sını kabul buyurma kabiliyetinin olmadığının, sana söyleyeceği hakikatlerden dolayı ona hınç duyabileceğinin işaretlerini verdin ya da öyle işaretler verdin ki o seninle ilgilenmiyor. (58) Galien'de bunlar sadece uçup giden göstergeler. Buna mukabil, bence Epiktetos'un II. Kitaptaki 24. söylevi (59) tam olarak bu tür bir soruya yanıt veriyor. Çok merak uyandırıcı ve tuhaf bir söylev bu. Hatırlıyor musunuz bilmiyorum, sık sık Epiktetos'u dinlemeye gelen, saçı başı yapılı, allık süren, hoş, genç bir adamın hikâyesi. Belli bir zaman sonra, Epiktetos'a hitap ediyor. Söylev böyle açılıyor: Sık sık seni dinlemeye geldim ama sen bana yanıt vermedin; rica ederim, bana bir şeyler söyle, "bana bir şeyler söylemeni rica ediyorum" (*parakalo se eipein ti moi*). Yani oradaydı, Epiktetos'un gözünün önüne yerleşmişti, dinlemek için oradaydı, nitekim onun rolü buydu; çünkü onun rolü konuşmak değil dinlemektir. Gelgelelim, konuşması gereken ve hoca olarak *parrhesia*ya bağlanmış olan diğeri hiçbir şey söylemedi. Genç adamın hitabı bir *parrhesia* talebidir. Bunun üzerine Epiktetos ona şöyle cevap verir: İki şey vardır, iki sanat. Bir konuşma sanatı (*techne tou legein*) ve bir de dinleme deneyimi –sanat demez, *empeiria* der. Problem şudur: Dinlemek bir sanat mıdır, yoksa sadece bir deneyim mi, belli bir kabiliyet mi? Böylece tartışma başlayacaktır. Bence evet, bir konuşma sanatı vardır, bir de dinleme kabiliyeti. Her halükârda, Epiktetetos bir dinleme kabiliyeti olduğunu söyler.

O noktada Epiktetos'un, Plutarkhos'un *De audiendo*'da (60) yaptığı şeyi yapması beklenebilirdi, yani Epiktetos'un dinleme kabiliyetinin ne olduğunu açıklamaya başlaması. Nasıl durulur?

Kulaklar nasıl açılır? Bakış nasıl yöneltilir? Sonra nasıl not alınır? Diğerinin söyledikleri nasıl tekrar hatırlanır? Aslında, Epiketos'un geliştireceği şey hiç de bu dinleme kabiliyeti, bu dinleme tekniği değildir. O başka bir şey geliştirecektir: Dinleyicilerin gerektiği gibi dinleyebilmek için bilmesi gereken şeyleri geliştirecektir. Dinleyiciler belli sayıda şeyi bilmeli ve bunları bildiğini göstermelidir; ve bu şeyler tam olarak Epiktetos'un felsefesinin temel temalarıdır; iyiliğimizin sadece *proairesis*e (61) dayandığıdır, varoluşumuzun mükemmelliğini teşkil etmesi gereken şeyi sadece kendimizde ve kendimizden beklememiz gerektiğidir vs. Ve Epiktetos kendi felsefesinin temel temalarını hızlıca özetler ve ona şunu söyler: Bilmen gereken şey bu ve seninle konuşmam için bunu göstermen gerekiyordu; çünkü, der Epiktetos, konuşan kişi hocadır, o koyun gibidir; koyunun otlaması isteniyorsa, onu otları yeşil olduğu bir otlağa götürmek gerekir, bolluğuyla onu otlamaya özendirecek otlar gerekir. Aynı şekilde, der, insan oynayan küçük çocuklar görse, onlarla oynamaya özenir; aynı şekilde, beni konuşmaya teşvik etmezsen, önümde yeşil ot gibi ya da oynayan küçük çocuklar gibi durmuyorsan, ben de konuşan kişinin rolünü oynamam. Bunun üzerine delikanlı şöyle yanıt verir: İyi de ben yakışıklıyım, zenginim, güçlüyüm. Ve Epiktetos karşılık verir: Ama Akhilleus da yakışıklıydı, hatta senden daha yakışıklıydı, senden daha zengindi, senden daha güçlüydü. Beni konuşmaya kışkırtmadın (*erethizein*); söylemek istediklerimi duyma kabiliyetin olduğunu göster bana, o zaman hitap ettiğin kişiyi, konuşmak zorunda olan (*kinesis ton legonta*) kişiyi konuşmaya kışkırtmayı ne kadar başardığını göreceksin.

Ne yazık ki zaman geçtiğinden, [bu metin] üzerinde çok oyalanmak istemiyorum [Bence çok ilginç; çünkü yine burada da, temel yapıya hem ne kadar yakın hem de ne kadar uzak olduğumuzu görüyoruz].[22] Kendisiyle konuştuğumuz kişinin hocada arzu uyandırması Platon'da temel önemdedir. (62) Gördüğünüz gibi, burada, sübyan sevgisinin hiç olmadığı tamamen farklı bir dünyadayız ya da tam tersine, bence buradaki unsurlar, saçı başı yapılı, kokular sürünmüş, giyimi kuşamı yerinde genç adama

22. Tahminen böyle söylüyor; zorlukla duyulan bir bölüm.

dair küçük ipuçları ilginç, bunlar hocayı hiç de tahrik eden şeyler değil. Hocayı tahrik eden şey, beden, güzellik, gençlik değil, hoca ve tilmizin birbirlerini anlayabilmelerini sağlayan temel dayanaklardır. Tilmizin bu hususta mutabık olduğunu göstermiş olması gerek, işte o zaman, diğerini konuşmaya kışkırtacaktır ve diğeri de konuşacaktır, tilmizin ruhu üzerinde gerçekten etkide bulunacak ve onu mükemmelleştirecek şekilde konuşacaktır; ama onun arzusu tilmizin ruhunun kemâle ermesinden başka bir şey değildir.

Her halükârda, gördüğünüz üzere, eğer diğeri bazı işaretler vermediyse, orada *parrhesia* olamaz, hocadan yana konuşma özgürlüğü olamaz, başkasının ruhu üzerinde etkide bulunan hocanın sözünde canlılık bulunamaz. Bunlar hem tilmizden yana hem de hocadan yana işaretlerdir demek ki. Böylece, yine teknik açıdan gayet zor olan, gerçek *parrhesiastes*in nasıl teşhis edileceği problemi ortaya çıkar. O halde *parrhesia* her iki yönde, hem hocanın hem de tilmizin tarafında işaretler verilmesiyle gelişecektir. Plutarkhos'un *Dalkavuk Hakiki Dosttan Nasıl Ayrılır?* başlıklı incelemesi tam olarak bu soruya yanıt veren teknik incelemedir. Bir *parrhesiastes* aradığımda, nasıl bir yol izlemeliyim ve onu nasıl tanırım? Zira, der Plutarkhos, eğer dalkavukların hepsi kolayca tanınacak kişilerden olsaydı, akşam yemeğine davet edilmek için kimin size iltifatlarda bulunduğunu bilseydiniz, işlerin çok kolay olacağını düşünüyorsunuz. Bu tarz dalkavuklar tehlikeli değildir, tehlikeli dalkavuklar, tabiri caizse, hakiki dalkavuklardır; yani aranan kişilere en çok benzeyenlerdir. Özellikle de, bir *parrhesiastes*e olabildiğince benzemek, iyi bir dalkavuğun mesleği, maharetidir. Hakiki dalkavuk, tıpkı *parrhesiastes* gibi, size sindirmesi zor, nahoş şeyler söyleyen kişidir, kendiniz hakkında pek duymak istemeyeceğiniz doğruları söylediği halde aslında basbayağı bir dalkavuk olabilecek kişidir. (63)

Bu sorunu nasıl çözmeli ve hakiki dalkavuğun ne olduğunu nasıl tanımlamalı? Plutarkhos incelemesini buna hasreder; ama buna cevap veren başka metinler de bulabilirsiniz, bilhassa yine bu soruya cevap verdiğini söylediğim Galien'in metni böyledir. Öncelikle Galien'in cevabından bahsetmemin sebebi onun aslında en basit ve deyim yerindeyse en empirik cevap olması ve

büyük teorik problemler yaratmamasıdır. Galien basitçe bazı tedbirler almamızı ister. Şunu söyler: Bir *parrhesiastes* arıyorsanız, öncelikle iyi namı olan birine müracaat etmelisiniz; sonra onu gözetlemek, adım adım takip etmek gerekir, güçlü ve zengin kimselerle düşüp kalkıyor mu diye bakmak gerekir, öyle biriyse, bu kötüye işarettir. Muhtemelen aradığımız iyi *parrhesiastes* değildir. Ama daha ileri gitmek ve eğer onlarla düşüp kalkıyorsa, bir de bize karşı nasıl hareket ettiğine bakmak, dalkavuk olup olmadığına dikkat kesilmek vs gerekir. Böylece dalkavuk olmadığı belli olan bu insanla temasa geçildiğinde, ondan *parrhesiastes* olma hizmeti talep edildiğinde, onu sınamaya devam etmek gerekir. Size kolayca iltifatlarda bulunup bulunmadığına, gereken sertliğe sahip olup olmadığına bakmak gerekir. Bu bakımdan Galien'in analizi gayet ilginçtir; çünkü görece bayağı ileri gider. Şunu söyler: Eğer *parrhesiastes*, yönetici olarak seçtiğiniz kişi size iltifatlar ediyorsa ya hakikaten bir *parrhesiastes* değildir ya da sizinle ilgilenmiyordur ve ona hakikati dinleme kapasiteniz konusunda gereken işareti vermemişsinizdir. Ama size karşı sertse, fazla sert olduğunu düşündüğünüz şeyler söylediği de oluyorsa, bu durumda, haksız olan hep sizsinizdir, zira her insan gibi siz de kendinizi seven birisinizdir ve doğru olanın, başkasının bütün sertliğiyle söylediği şeyler olduğunu her zaman kabul etmek zorundasınızdır. Ama varsayalım *parrhesiastes* size öyle sert şeyler söylüyor ki bunların doğru olmadığından emin olmakla kalmıyor, doğru olmadıklarını da ispat edebiliyorsunuz. Pekâlâ, böyle olsa bile, yine de iyi bir *parrhesiastes* bulduğunuzu söyleyin kendinize, zira kendine aşağılayıcı, hatta korkunç şeyler söylenmesine izin vermek insanın kendisine duyduğu sevgiyi yıkması çin elzem olmasa bile faydalı bir sınamadır. (64) Burada karşımızda (...).[23]

Artık metni teorik açıdan daha ilginç olan ve tamamen bu soru etrafında kurulan Plutarkhos'a dönelim. Hakiki *parrhesiastes*i dalkavuk olandan birinden nasıl ayırabiliriz? İşte, der, *parrhesiastes*in gerçek göstergeleri şunlardır: İlk olarak, eğer *homoiotes tes proaireseos* gösteriyorsa, yani *proairesis*inden

23. Kayıtta kesinti.

[tercihinden] dolayı bir analoji,[24] bir benzerlik açığa vuruyorsa –tercüme edilebilir olmadığını söylememe gerek yok herhalde, siz bunu benden daha iyi biliyorsunuz–, diyelim varoluş tercihinde bir benzerlik varsa, temel iradesi vs benziyorsa, ihtiyaç duyulan *parrhesiastes* ile karşılaşıldığı kabul edilebilir. O halde *parrhesiastes* arayan öznenin *proairesis*i ile bizzat *parrhesiastes*in *proairesis*i arasında benzerlik olmalıdır. *Proairesis* konusunda böyle temel bir uyuşum olmalıdır. Böylece burada, az önce Epiktetos'un genç adam hakkında şu sözleri söylerken işaret ettiği şeyle tekrar karşılaşıyorsunuz: Beni kışkırtmadın çünkü benimle aynı *proairesis*e sahip olmadığını gösterdin. O halde ikisi arasındaki *proairesis* analojisi ilk kriterdir.

İkinci olarak, *parrhesiastes*in hep aynı şeylerden hoşlanması ve hep aynı şeyleri onaylaması gerekir. Netice itibarıyla ona itici gelen ve onun eğilim gösterdiği şeyler sisteminde, yargı sisteminde bir süreklilik olmalıdır. Dahası Plutarkhos'un metninde, manzaranın ne kadar da Stoacı olduğunu görüyorsunuz. Demek ki her zaman aynı seçimleri yapmalı, aynı şeyleri itici bulmalı, aynı şeylere eğilim göstermeli.

Nihayet, üçüncü olarak, tek ve aynı *paradeigma* doğrultusunda, tek ve aynı yaşam şeması doğrultusunda hayat sürmeli. O halde, varoluş tercihi konusunda iki eş arasında benzeşiklik vardır, *parrhesiastes*lerde tiksintiler ve eğilimler süreklilik arz eder, yaşam paradigmasında, yaşam şemasında birlik görülür. Dahası hakiki *parrhesiastes*e dair bu kriterler çok bilindik iki anlayışa göndermede bulunur. Bir yandan, *homonoia* [zihin birliği, uyum] olarak dostluk elbette. Hakiki dostluğu kuran, bu analoji, bu benzerliktir ve işte bu anlamda *parrhesiastes* temelde dosttur. İkincileyin, gördüğünüz gibi, seçimlerinde sebat eden ve tamamen tek bir yaşam şemasına yönelen kişi olarak hakiki *parrhesiastes*, *stultitia*nın, düzensiz ve hareketli ruhun çoğulluğuna zıt olan Stoacı varoluşun birliği anlayışına atıfta bulunur. (65) Plutarkhos da bunu çok açık ve gözle görülür biçimde geliştirir. *Parrhesiastes*-olmayan, yani dalkavuk, ona göre, dav-

24. Foucault'nun laf arasında şunu sorduğu duyuluyor: "Homoloji (benzeşiklik) denebilir mi? *Homoiotes*i çevirmek için bu yeterli mi? Aynılık diyemeyiz; bir andırma, evet, bir benzerlik, belki..."

ranışlarında sabit kuralları olmayan biridir. Dalkavuk kimileyin birine, kimileyin diğerine göre ayarlar kendini; dalkavuk, der, ne yalındır, ne bir; heterojen ve değişken parçalardan oluşur. Dalkavuk bir biçimden diğerine geçen bir akışkana benzer, konulduğu kabın şeklini alır. (66) Ülke değiştirdikçe değişen, aynı olmayan Alkibiades böyleydi; o Atina'da ve Sicilya'da aynı kişi değildi; Sicilya'da ve Sparta'da aynı değildi; Sparta ve İran'da aynı değildi vs. Aynı şekilde ülke değiştirdiği halde kıyafetinde, rejiminde (*diaite*), *logos*unda ve *bios*unda aynı *ethos*u koruyan Epaminondas'ın (67) tam aksidir bu bakımdan. Dalkavukta sabit ve katı hiçbir taraf yoktur, kendine has hiçbir şeyi yoktur, asla *oikeio pathei* (kendine has *pathos* uyarınca) (68) sevmez, nefret etmez, sevinmez, üzülmez. Hakiki *parrhesiastes* ise, tam aksine, bir *oikeion pathos*a, aynı yaşam kuralına, hep aynı *bios*a, hep aynı *logos*a, hep aynı *diaite*ye, aynı rejime sahip olacak ve bir *parrhesiastes* arayan ve *parrhesiastes*te kendi varoluşunun birliğini oluşturması için ona yardım edebilecek kişiyi arayan kimse için sabit nokta işlevi görecektir.

Bu da bizi, sanırım, *parrhesia*nın tam merkezini teşkil eden şeye götürüyor. Nitekim, eğer *parrhesiastes* tek bir yaşam tarzına sahip olmasından anladığımız biriyse, o zaman *parrhesia* ne olacaktır? Bence *parrhesia* konuşan kişide kendine has yaşam biçiminin mevcudiyeti olacaktır; bu yaşam biçimi onun sözlerinde model olarak ortaya serilmiş, mevcut, hissedilir ve etkindir. İşte bu noktada size Seneca'nın 75. mektubunu okumak isterim (Bu da, *parrhesia*, *libera oratio* ya da *libertas* sözcüklerinin geçmediği ama bence yine *parrhesia* üzerine bir yorum olan diğer metinlerden biridir): "Sana yazdığım mektuplara özenmediğimden şikâyet ediyorsun [yani retorik problemine bir gönderme var –M.F.]. Aslında yapmacıklı konuşmak isteyenden başka kim özene bezene konuşur ki? Hani seninle karşılıklı oturduğumuz ya da yürüdüğümüz zamanki konuşmam nasıl hazırlıksız, rahatsa (*inlaboratus et facilis*), mektuplarımın da öyle olmasını istiyorum; zoraki, hayali (*accersitum nec fictum*) bir yanları olmasın."[25] Az önce atıf yaptığım temalarla karşı

25. Seneca, *Ahlak Mektupları*, Çev. Türkân Uzel, Jaguar Yay., İstanbul, 2018, s. 264. Alttaki alıntılar yine aynı sayfadan. Köşeli parantezler ise çevirmene ait.

karşıyayız burada. *Parrhesia* retoriğin bütün suni, yapmacık yöntemlerinin dışındadır. *Parrhesia*nın ilk ve kalıp biçimi olan sohbete referans yapıldığını görüyorsunuz; zira mektup da sohbete referansla böyledir, sohbetin gerçekleşmesi mümkün olmadığından onun ikâmesidir. Öyleyse sohbetten mektuba uzanan en âlâsından *parrhesia*ya ilişkin süreklilik özene bezene yazılmış incelemeden, belagatten, kürsüden veya hicvin şiddetinden kaçınır. "Elimden gelseydi, sana düşündüklerimi söyleyerek [dile tercüme ederek] değil, göstererek anlatmak (*quid sentiam ostendere quam loqui mallem*) isterdim." Konuşmak yerine düşünceyi göstermek. Burada, sözün sadece düşüncenin belirtisi olacak şeye indirgenmesinde, yalnızca göstermeye, işaret etmeye yönelik olan *dianoia*yla doğrudan temas halindeki bir *parrhesiada*, sanırım Arrien'in Epiktetos konusunda andığı şeyi yeniden buluyoruz. "[Nizami bir konferansta] bir konuyu incelerken bile ne ayaklarımı vururdum yere, ne elimi kolumu oynatırdım ne de sesimi yükseltirdim. Bu gibi hareketleri konuşmacılara bırakır, duygularımı süslemeden, düzeyini düşürmeden, [düşüncelerimi] olduğu gibi sana [aktarabilseydim amacıma ulaştığıma hükmederdim]." Konuşmacılara bakın, besbelli ki hicivci konuşmacılar söz konusu. "(Görüşlerimi doğrudan aktarabilseydim), *contentus sensus meos ad te pertulisse* (tatmim olmuş)" olurdum. Arrien'in Epiktetos hakkında söylediklerini anımsayın: Doğrudan ruhlar üzerinde etkide bulunuyor, yapmak istediğini yapıyordu. Arrien'in problemi, bu *hupomnemata*yı aktararak, yayımlayarak, bu doğrudan eyleme bir destek sunmaktı. Seneca'nın da burada yapmak istediği şey aynıdır: "*Sensus meos ad te pertulisse*". "Sana yalnız şunu kanıtlamak isterdim: Bütün bu söylediğim düşünceleri içimde duymakla kalmıyor, aynı zamanda seviyorum da onları. Erkekler sevgililerini başka, çocuklarını başka türlü öperler, yine de bu temiz ve ölçülü kucaklaşmada sevgileri yeterince çıkar meydana..." vs –Atlıyorum biraz– "Konuşmamızın can alıcı noktası şu:[26] Düşündüğümüz

26. Fransızca çeviride "konuşmamız" yerine "retorik" kelimesi kullanıldığı için Foucault araya girip düzeltiyor: Ne yazık ki bu hiç de talihli olmayan bir tercüme ilavesi –*haec sit propositi nostri summa*–: Öyleyse, sözlerimin özeti, daha ziyade, sözlerimin can alıcı noktası.

gibi konuşalım, konuştuğumuz gibi düşünelim. Konuşmamız yaşamımıza uygun olsun. Görüntüsüyle, sözleriyle aynı kalabilen insan, işte o insan, verdiği sözü yerine getiriyor demektir (*ille promissum suum implevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est*)." (69)

Öyleyse sanıyorum burada *parrhesia*yı teşkil eden şeyin canevine çok yakınız; başka bir deyişle, hoca olan kişi, ruhumuzun yönetimini ellerine teslim ettiğimiz kişi, işte o kişi, düşündüklerini hiçbir retorik biçimin araya giremeyeceği kadar büyük bir saydamlıkla söylüyorsa; düşündüklerini, hangi görüşlere sahip olduğunu, nelerin doğru olduğunu düşündüğünü söyleyeceği anlamda değil de sevdiği şeyi söyleyerek, yani kendi tercihinin, kendi *proairesis*inin ne olduğunu göstererek söylüyorsa, işte o zaman *parrhesia* vardır. Birinin yaptığı derin ve temel seçimi bize en saydam biçimde garanti eden, açığa vuran şey, sevgilisini sarmalayan az çok retorik kucaklamalar değil, sevdiği bir çocuğun yanağına kondurduğu ölçülü öpücüktür; hissettiği duygunun hakikatinin mührü işte budur. Söylediklerimde, ben nasılsam, işte öyle kendim olmalıyım; söylediklerimde kendim içerilmeliyim ve öne sürdüğüm şeyler gerçekten de kendimi öne sürdüklerime uygun olarak göstermelidir beni. Az önce söylediklerimden farklı olan, *parrhesia*ya dayalı anlaşma diye adlandırılabilecek bir şeyi işte bunda yeniden buluruz. Hatırlayacağınız gibi, Euripides'te, politik *parrhesia*ya dayalı anlaşmaya mahsus bir *parrhesia*ya dayalı anlaşmanın ortaya çıktığını görmüştük: Bütün gücü elimde tutuyorum; sense bana nahoş gelebilecek, beni kızdırabilecek bir hakikatin taşıyıcısı olarak çıkıyorsun karşıma –öfke teması–; ama yumuşaklığımla sana konuşma izni veriyorum ve vereceğin kötü haberden ya da söyleyeceğin nahoş sözlerden dolayı seni cezalandırmayacağım. Politik *parrhesia*ya dayalı anlaşmanın yapısı işte budur. Ve sonra bireysel, yönetsel *parrhesia*nın yapısını da verir bize bu. Burada söz konusu olan şudur: Benden içten konuşmamı rica eden sana bir tavsiyede bulunduğum zaman, sana doğru olduğunu zannettiğim şeyi söylemekle yetinmem, sana bu doğruyu ancak gerçekten ben neysem o olduğum ölçüde söylerim, sana söyle-

diğim şeye içkinimdir. İşte bana öyle geliyor ki, bu metinlerin hepsinde geliştirilen hocanın bu örnek *parrhesia*sına niteliğini veren şey, hocanın konuşmasında dile getirilen sözcede sözcelemenin öznesinin bu şekilde içerilmesidir. (70)

Çok fazla zamanım yok ama şunu da eklemek gerekirdi: *Parrhesia*da öznenin bu şekilde içerilmesi iki şekilde olabilir: Ya kusursuz ve örnek diyeceğim bir şekilde: Yalnızca üstün filozoflar yapabilir bunu, söyledikleri şeyin hakikatinde kendilerini neyseler o olarak açığa vururlar. Bir de iki eşin deyim yerindeyse karşılıklı açıklığı olan bir *parrhesia* vardır, öyle ki diğerine rehberlik eden söylediği şeyde içerilir ama söylediği şeyin hakikatiyle tam olarak uyuştuğunu doğrulamak için yapmaz bunu, o da bunu başarmak için gayret gösterir. Bu noktada, Seneca'nın bir dizi mektubu var elinizde, özellikle de *Doğa Araştırmaları*'nın (*Naturales Quaestiones*) IV. Kitabının "Önsöz"ü. (71) Bu "Önsöz"de, Lucilius'a seslenen Seneca bir yandan ona rehberlik ettiğini söylüyor, gösteriyor ona; ona şunları söylüyor: Elinden tutup, seni en iyi şeylere doğru yönlendiriyorum.[27] Ama, der ona, birbirimize öğütler vereceğiz. Böylece Seneca'nın, *parrhesia*nın biçimlerinden biri olan, ruhların karşılıklı açıklığı üzerine mektuplarını kateden bu temayla karşılaşıyoruz. Yine burada, bence, Hıristiyanlıkta geliştirildiği şekliyle *parrhesia*nın ne olduğuna dair bir demirleme noktası bulacağız. Hıristiyanlıkta *parrhesia* tam da konuşanın söylediği şeyde içerilmesidir; ama tilmizin/müridin tarafında; yani mükemmel olmayan, günah işleyen, yol almaya ve ilerlemeye çalışan kişinin tarafında. Konuşması gerekecek kişi odur. (72) Öyleyse daha önce söylediğim gibi, bir değişim, sorumluluğun tersine dönmesi söz konusudur; ama görüyorsunuz ya, bence bazı metinlerde –ama neticede meslekten öğretmen olan Epiktetos'un değil de Seneca gibi birinin metinlerinde– geliştirildiğini bulduğunuz haliyle *parrhesia*nın yapısı içerisinde, yer değiştirmeye başlayan ve dile getirilen hakikat uyarınca, iki ruhun karşılıklı olarak kendi deneyimlerini, kendi kusurlarını paylaştığı ve birbirlerine açıldığı bir nevi çifte

27. Seneca, *Doğa Araştırmaları*, Çev. Cengiz Çevik, Jaguar Yay., İstanbul, 2014, s. 165: "Aramızda deniz de olsa, ben sana bu konuda yardımcı olmaya çalışacağım, eline verip elimi, belirsiz yolunu daha iyi bir yere çıkaracağım."

yükümlülük haline gelen *parrhesia*yı görürsünüz. Bir soru, zira bu sadece bir soru: Philodemus'un metninde bir pasaj görürsünüz –sizin için birazdan bulabilirim onu–, orada tilmizlerin birbirlerini kurtarması için bir yol olarak *parrhesia*dan bahseder; sanki şuna işaret etmektedir: Yalnızca hocanın, söylediklerinde kendisi içerilen hocanın söylemi olmayan bir *parrhesia* vardı gerçekten de; ama bu *parrhesia*da ruhlarını birbirlerine açan ve dolayısıyla birbirlerine yardım eden bireylerin oyunu söz konusuydu. Bu şekilde geliştirilen şey belki de Epikurosçu tarzda bir pratik olabilir. Ne olursa olsun, karşılıklı açıklığa durmadan referans verdiğini gördüğünüz Seneca'da bu gayet nettir.

İşte bu kadar. Bu türden hayli tuhaf bir *parrhesia* figürünü göstermeye çalıştım size. Bu bana soru-cevap şeklinde ilerleyen, hoca ile öğrencisi arasındaki ilişkilere dayanan Platoncu ve Sokratesçi oyundan son derece farklı görünüyor, ayrıca ardından Hıristiyan maneviyatında ve manastır kurumlarında bulacağımız şeyden de çok farklı.[28]

---

28. Zaman olmadığından Foucault sonuç bölümünü kısa kesiyor. Elyazmasının söyledikleri ise şunlar:

"– Kendilik kaygısının amacının, *procheiroi*, yani kullanılabilir olması gereken, doğru sözlerde (*discours*) ruhun *paraskeue*si, yani teçhizatı olduğunu anımsayın.
– Başkasının elzem olmasının sebebi hakikatin bu teçhizatını oluşturmaya yardım etmesidir; çünkü o *logos*u aktarır.
– O halde konuşmaya yazgılı olanın, o olduğu anlaşılıyor. Ama hitap ettiği kişinin ruhu üzerinde gerçekten etkide bulabilecek şekilde konuşmalıdır:
– Öyle bir şekilde ki sadece bir "anımsama" söz konusu olmasın.
– Ama doğru sözler bir eylem kuralı, bir *ethos* biçimi haline gelecek kapasiteyle yüklü görünsün.
Bütün bunlarda mevzubahis olan şey, doğru sözlerin ethopoetik işlevidir [Çev. "Êthopoiein", *ethos* (yani varlık tarzı, bir bireyin varoluş tarzı) yaratmak, *ethos* meydana getirmek, *ethos*u dönüştürmek demektir. Foucault "éthopoétique" sıfatını Plutarkhos'ta bulur (Vies, "Périclès", 153b)].
– Şartlara göre ayarlanan ve konuşan özneyi içerimleyen, özgürce konuşma olarak *parrhessia* (maksadı bakımdan dalkavukluğa, biçimi bakımından retoriğe [zıttır]), bu ethopoetik (*ethos* yaratma) işlevin ilk koşuludur. Edim sözün sahibinin [konuşanın] tarafında.
– Buna mukabil, muhatabın tarafında, alıştırma, *askesis* bulunur:
– [Anımsama]
– *Melete* [1. ihtimam; 2. pratik yapma, alıştıma]
– Sınamalar
*Parrhesia* ve *askesis* doğru sözlerin aktarımında *ethopoetik* işlemin iki kanadıdır.

## Konferansı Bir Tartışma Takip Ediyor

Michel Foucault, *konferansın son sözlerinin hemen ardından*: Affedersiniz. Biraz bağlantısız oldu.

Henry Joly: Hayır, kesinlikle eksiksiz gediksiz oldu. Hem Michel Foucault'nun bu çalışmaya kazandırdığı, çokanlamlılık ve çokseslilik araştırmaları diye adlandıracağım şeye ilişkin çok sayıda soru açıldı, hem de okullu dilde söylersek yöntem sorunları denen, arka planda kalan, daha örtük ama yine de aşikâr sorunlara değinildi. Ne yazık ki tam bir saatlik zamanla kısıtlı olduğumuzdan, sanırım, sorular için bir on dakikamız var en fazla, belki on beş dakika. O yüzden soruları formüle etmek için daha fazla zaman gerektiğinden şikâyet ederek zaten kısa olan vaktimizi harcamayalım.

M. Foucault: Aslında Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* (73) kitabında bulunan çok ilginç bir bölüm var, beni hayli sıkıntıya sokuyor ama aynı zamanda *parrhesia* ile ironi arasında, geri kalan her şeyin doğruladığı bir zıtlık yapısı olduğunu hissediyorum. Sokrates *parrhesia* insanı değil, açıkça değil. (74).Ve ironi bir gösterme yolu olarak...

H. Joly: Affedersin (...)[29] Bu Sokratesçi metni çok sıkıntılı, çok nokta atışı, çok uçucu, çok ilginç bulmuştum. Bir de *Retorik*'te böyle bir bölüm var, II. Kitap, 5. Bölüm. (75) Yere ve bağlama göre yorumlamak zor; ama bana öyle geliyor ki Platoncu kullanıma nazaran bir dönüm noktasını belirtiyor. Şu anlamda söylüyorum, yine de, *parrhesia* orada etik bir erdem haline geliyor; oysa övgü ve eleştiride –çünkü övgü ve kınama andığın iki Platon metnine giriyor, *Devlet* metni ve *Yasalar* metni– antikçağdan beri kesinlikle tekanlamlı bir betimleme, bir anlayış var politik tutum olarak *parrhesia*ya dair, ya demokratik bir tutum söz konusu olduğunda mahkûm ediliyor ya da hükümdar, *basileus* tarafından bu *parrhesia*ya ödün verildiğinde onurlandırılıyor, hem de bu, aslında tam da bu farklılıkların –bu-

---

Şunlarla karşılaştırılsın:
– Sokratesçi sorgulama: İroni (bkz. Aristoteles)
– Manastır pratiğinin *exagoreusisi*."

29. Bu bölüm duyulmuyor.

yuranlarla buyrulanlar arasındaki farklılıkların– kayıtlı olduğu politik bir sistemde farklılıkları iptal eden bir tutum olduğunda. Bu bakımdan, sen bu karşıtlığa gayet açık biçimde işaret ettin. Öyleyse Aristoteles'te ilk dönüm noktası bulunuyor; ama onu saptamak zor, bunun sebebi bir yandan tekrar sıklığının çok az olması, öte yandan da *ethe*nin [*ethos*un çoğulu], *areta*inin [yetkinlikler, mükemmellikler, erdemler, *arete*nin çoğulu] vs analitik bağlamında alınması ve son derece uçucu, bir karakter özelliğinde bulunuyor, –meseleyi bu şekilde koyarsam–, *megalopsuchos*un [yüksek ruhlu insanın] bir karakter özelliği. Böyle.

(...)

Bir dinleyici: Öyleyse *Devlet*'teki andığınız bölümde, bir halk devletinde, (...) her yerde özgürlük, açıksözlülük hüküm sürüyor (...).[30]

M. Foucault: *Devlet*'in VIII. Kitabı. Demokratik devlet *parrhesia*yı sitenin çeşitli renkler barındıran karakterinin unsurları arasında sınıflandırıyor. Yani olumsuz.

H. Joly: Ah evet, hatta işin doğrusu polemik; politik demokrasi figürüne dair eleştirinin, Platon'un söylediği gibi, d*emokratikos anere* [demokratik insana] tekabül eden eleştirinin bir parçasını oluşturuyor ve Platon onu *eleutheria* [özgürlük], *parrhesia* ve *exousia*yı [seçme gücü, canının istediğini yapma özgürlüğü vs] uç noktasına götüren biri olarak tasvir ediyor. *Parrhesia*, *eleutheria* ile *exousia* arasında bir tür ara kötülük/ahlak bozukluğu teşkil ediyor. Ben bir de olma özgürlüğü olarak bir özgürlük, söyleme özgürlüğü olarak bir *parrhesia* ve bir yapma özgürlüğü olarak *exousia* yok mu acaba diye merak ediyorum. Zaten bunda işbirliği yapan terimler, sözel biçimler var: *Areskein* [hoşa gitme], *bouleisthai* [istemek] vs. Söylediklerinde beni çok ilgilendiren bir şey de, *heautou bios*, tamamen bireysel, özel olan bir yaşam. Dahası şu var...

M. Foucault: ... *idia kataskeue*.*

---

30. Kayıtta boşluk.

* Platon, Devlet, VIII. Kitap, 557b: "İnsan yaşamına dilediği düzeni verir" (*idia kataskeue tou houtou biou*). (ç.n.)

H. Joly: ... *idia kataskeue*. Bir de çok aşağılayıcı olan *hekatos* [uzaktan etki eden] sözcüğü var. (76) Tekilleşmiş bir birey olmamak gerekir, bir *bios oikeio*sa, kendine has [şahsi] bir yaşama tekabül eden bir yaşam pratiğine sahip olmamak gerekir –sen bu noktada sonlandırdın konuşmanı–, Platon'dan Stoacılara geçtiğimizde *oikeiotes* [aidiyet, evde olma] anlam değiştirir; çünkü Platon zamanında –burada sadece bilgiçlik yapıp küçük bir parantez ekleyeyim– üç tür yaşam vardı –*bioi* problemi–, bunlar *tupoi* ya da *paradeigmata*, yani modeller teşkil ediyorlardı ve bu modeller dışında kendi yaşamını şekillendirmek mümkün değildi. Ya *philochrêmatos* olunabilirdi –yani zenginliği sevmek– ve *apolaustik* [zevke adanmış] (77) yaşam seçilebilirdi (*Üç Yaşam*'da "ihtiyar" Festugière* öğretir bunu bize (78) –bu eser hâlâ çok ilginç ve çok canlıdır). Politik yaşam vardı, gücü seven kişi, *philotimos*. Ve sonra bilgelik yaşamı vardı, bilgiyi ve kendini seven, kendini inşa eden kişi. Öyleyse, üç tip yaşamın dışında, başka seçenek, başka seçim yoktur. *Devlet*'in VIII. Kitabından eleştirilen yozlaşmış demokraside, şehir düzeyinde tamamen bireysel bir açıksözlülük ve serbestlik (*licence*) yaşamına varılır.* Zaten Platon'un metninde parodisini yaptığı şey bu demokratik bireyciliktir. Sen de Epiktetos'un bahsettiği ünlü *parrhesia*nın anlamında meydana gelen tersine dönüşü gayet açık biçimde gösterdin. Kesinlikle kritik bir nokta ve *parrhesia*nın, *isegoria* [Atina'da her yurttaşın sahip olduğu konuşma özgürlüğü] ile aynı şekilde, bir hak, konuşma hakkı olarak yer aldığı Atina *politeia*sının demokratik değerlerini tamamen tersine çevirdiği ölçüde daha da kritiktir; bu *isegoria*ydı ve her şeyi söyleme hakkı bağlantılı haktı. Öyleyse, eklemek istediğim, –sonra susuyorum; çünkü konuşmak isteyen başkaları da vardır belki– senin belirlediğin ama işaret etmediğin bir anlam taslağı –çünkü hatiplerin tüm külliyatının sayfalarını karıştırmadım tabii ki–; ama hatiplerde bu tarz kullanımlar olduğunu biliyorum –Françoise

---

* André-Jean Festugière, Fransız Dominiken rahip, düşünür, filolog ve Yeni-Platonculuk uzmanı. (ç.n.)

** Bkz. Devlet, VIII. Kitap, 557b. İlgili yerleri italikle belirtiyoruz: "Demokrasi adamı diyeceğimiz bu insan, bu *yeni devlete benzeyecek* şüphesiz (...) İlk önce böyle bir devlette herkes özgürdür, değil mi? Her yerde bir özgürlük havası eser. Yurttaşlar *serbest konuşur* (*parrhesia*), *dilediklerini serbestçe yapar*." (ç.n.)

Létoublon buna biraz bakmıştı– "bütün hakikati söylemek için" sözel biçimin bazı kullanımları; ama *parrhesia* kavramının yokluğunda, onun yerini alabilecek sözel formüller vardır kuşkusuz. Bunlar *apanta legein*, yani her şeyi söyleme türünde formüllerdir. Seni Lysias'ın küçük bir metnine yönlendiriyorum, kaldı ki bayağı muzır bir metindir, zira *Eratosthenes cinayeti* (79) üzerine; bir *moicheia* [zina] davasına dayanan, dolayısıyla birçok açıdan ilginç bir metin bu ve orada bir ödev/görev var, hem efendi açısından hem de köle açısından formüle edilen, bir tür *apanta legein*, her şeyi söyleme deontolojisi [görev bilgisi]. Yani pek çok açıdan ilginç ve senin söylediklerinle örtüşüyor. Bu deontoloji özgür insan düzeyinde ortaya çıkıyor, bu özgür insan bir şekilde olup bittiği haliyle hakikati söyleme, dolayısıyla sözlerinin olaylara –*genoma* [olanlar], *erga* [işler, eylemler] ya da *pragmata* [şeyler] vs– uygun düşmesi tutumu olan mecburi bir logografik* tutuma sahip olmak zorunda. (80) Ayrıca çok farklı şekilde, zor kullanımı dolayısıyla ya da işkence altında mecburi olan başka bir tutum var ve bu sözcük orada mevcut -kökelere işkence edilebiliyordu elbette– ve kimin kiminle yattığını söyleyecek zavallı köleye işkence edilecek ve yeniden ona bir hakikat ödevi, bir her şeyi söyleme ödevi yüklenecek. (81) Dahası bu konuşmanın üçlü niteliği pragmatik olmalı, meydana geldiği haliyle gerçek olaylara dayanmalı; epidiktik olmalı, yani saydam bir konuşmada onlara göstermeli. Ve olumlu ve olumsuz, iki bağlantılı biçim olan *apanta legein*, *mêden pseudein* [hiç yalansız], bir doğruluk işleviyle, doğruya/gerçeğe uygun bir konuşmayı yapılandırır. Tercüme açısından, bu (...) konuşmanın nesnel nesnesi/amacı olarak doğruluk mefhumuna yaklaşılabilir miydi bilmiyorum.

M. Foucault: Lysias *parrhesia* kelimesini kullanıyor mu burada?

H. Joly: Hayır, hayır, *parrhesia* kavramını kullanmıyor. Sadece sözel biçimleri kullanıyor. Evet, hayır ama... Aradım, baktım, garanti edemem... Benden daha bilgili birine sormak lazım.

---

* Logografik: Yazı dilinde bir kelime ya da cümleyi temsil eden yazılı karakterle (sembol, işaret, harf) ilgili. Örneğin, Çince karakterler logogramdır. (ç.n.)

M. Foucault: Çünkü o zaman, anlarsın ya, *parrhesia*nın etimolojisine rağmen, her şeyi söylemek, gerçekten ve temelde, *parrhesia* mefhumunda içeriliyormuş gibi gelmiyor bana. Kesin ifadeyle, ilgili her şeyi söylemenin söz konusu olduğu yasal itiraf bana hiçbir zaman *parrhesia* sözcüğü tarafından belirtiliyormuş gibi görünmemiştir. *Parrhesia* sözcüğünün geçmediği metinleri andığımı söyleyeceksin şimdi bana; ama bana öyle geliyor ki yapı...

H. Joly: Önemli değil. Semantik düzenlemeler olabilir.

M. Foucault: Evet, bunu biliyorum. Fakat bence *parrhesia* yasal itirafa uygulanan bir mefhum değil.

(...)

H. Joly: O halde burada, parretik diye bir ifade kullanmak mümkünse şayet, bir parretik ile yasal bir retorik arasında ayrım yapmak gerekirdi, bunlar biraz benzer amaçlara sahip; ama düzenlenişleri açısından tamamen...

M. Foucault: Sanırım, başkalarının yönetiminden kendinin yönetimine, deyim yerindeyse aktarılmış olan şey politik bir mefhum; bu, tam olarak doğruyu söyleme yükümlülüğünün, itirafa, işkenceye vs [ilişkin] teknik bir problem teşkil ettiği yasal/hukuki bir mefhum olamamıştır asla. Ama *parrhesia* sözcüğü, ve sanırım onunla bağlantılı kavramsal alan ahlaki bir profile sahip.

(...)

Bir dinleyici: Hıristiyan tövbe problematiğinden ve vicdanın yönetiminden, Hıristiyan Batı'yı besleyen kaynaklardan biri olan Yunan felsefesine kadar uzandınız. Şunu soruyorum kendime, cevap vermeye vaktiniz olmasa da bu yüzden soruyorum size ve bir de belki sizin kendinizi sınırlandırmak istediğiniz –her şeyi yapmak mümkün değil– *parrhesia* alanından kuşkusuz çıktığım için soruyorum; ama acaba Hıristiyanlığın Yahudi-Hıristiyan kaynağı doğrultusunda geriye gidersek ne buluruz? Bu alanda, muhtemelen ortak bir temel olduğu hissediliyor, yani kişinin kendi kendini tanıyamaması anlayışı; yaptığı, olduğu, düşündüğü, inandığı şey hakkında sürekli, kökensel olarak yanılır. Sizi dinlerken düşünmekten bir türlü kendimi alamadığım bir

örnek var: Peygamber Nathan'ın Kral Davud'a inip anlattığı hikâye, hani Davud Batşeba'yı yakalayıp ilişkiye girer, onu hamile bırakır, kocasını [aldatmaya][31] çalışır ve onu vurulup ölsün diye cepheye yollar. Ve Nathan inip, basit ve doğal olmadığı için ne *parrhesia* ne de hakikaten ironi olan bir tarzda davranır. Hakikatmiş gibi sunulan bir kurguya başvurarak dolambaçlı bir yol kullanır. Benim köyümde, der Kral Davud'a vs. (82)

M. Foucault: Ne demek istediğinizi anlıyorum.

Aynı dinleyici: Bu adam sensin, der, ve Davud yakayı ele verir. Halbuki Nathan deseydi ki sen pisliğin tekisin, deliğe tıkılırdı; çünkü güç ilişkisi...

M. Foucault: Evet, peygamberin ya da her halükârda iktidarın önüne dikilen kişinin konuşma özgürlüğü problemi bu. (83) *Parrhesia*nın ya da dördüncü ve beşinci yüzyılın Hıristiyan maneviyatında ortaya çıktığı görülen her şeyi söyleme yükümlülüğünün doğrudan buradan geldiğini sanmıyorum; çünkü manastırlarda yaşayan keşişler filozof olarak ve felsefi pratiğin, Yunan-Roma *bios philosophikos*un mirasçıları olarak görülüyorlardı ve onların kullandığı teknikleri kesinlikle [antik felsefenin] tekniklerinden türetebiliriz. Ama bu şu anlama gelmiyor... Nitekim bu metin anılmıştı; dahası Kilise Babaları tövbe üzerine metinlerinde onu anarlar.

31. Tahmin: Sözcük duyulmuyor.

# Notlar

1. Bkz. *VS*, s. 84-94; *OHS*, s. 31-3; *MVDV*, s. 1-4
2. Bkz. M. Foucault, "L'évolution de la notion d''individu dangereux' dans la psychiatrie légale du XIXe siècle", *DE II*, Sayı 220, s. 443-464; MFDV, s. 199-228.
3. Bkz. M. Foucault, "Sexualité et solitude", *DE II*, Sayı 295, s. 987-97 ["Cinsellik ve Yalnızlık": *Öznellik, Hakikat ve Cinsellik*, Çev. Elçin Gen, E-skop, 15.11.2013]; "Le combat de la chasteté", *DE II*, Sayı 312, s. 1124-7.
4. Bu itiraf (*aveu*) biçimi ve on ikinci yüzyıldan sonraki evrimi için bkz. M.Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Ed. V. Marchetti ve A. Salomoni, Seuil-Gallimard, Paris, 1999, s. 7161-79 ; *VS*, s. 27-30, 81; *MFDV*, s. 182-9.
5. Foucault itirafı (*exomologèse*) daha ayrıntılı olarak şurada inceler: *GV*, s. 189-210; *OHS*, s. 69-76; *MFDV*, s. 101-10. Ayrıca bkz. M. Foucault, "Les techniques de soi", *DE II*, Sayı 363, s. 1624-27.
6. Jean Cassien, "Première conférence de l'abbé Serenus. De la mobilité de l'âme et des esprits du mal, IV", *Conférences*, Cilt 1, Fr. Çev. E. Pichery, "Sources chrétiennes", Éditions du Cerf, Paris, 1955, s. 247-9. Bkz. *GV*, s. 293-4; *OHS*, s. 79; *MFDV*, s. 144; M. Foucault, "Les techniques de soi", *a.g. konferans*, s. 1629.
7. *Exagoreusis* hakkında daha derin bir analiz için bkz. *GV*, s. 283-307; *OHS*, s. 74-88; *MFDV*, s. 123-50, 161-6; M. Foucault, "Les techniques de soi", *a.g. konferans*, s. 1627-32.
8. Her şeyden önce kendinin kendi üzerine çalışmasından ve kendilik kaygısından oluşan *pratik* olarak Yunan-Roma felsefesi hakkında bkz. *HS*, s. 4-19; *GSA*, s. 220-4; *SS*, s. 57-85. Bu hususta Foucault kuşkusuz Pierre Hadot'nun çalışmalarından etkilenmişti. Hadot antik felsefeyi her şeyden önce, amacı, bir dizi ruhani alıştırma sayesinde bireylerin varlık tarzından bir dönüşüm gerçekleştirmek olan bir yaşama tarzı olarak görüyordu. Bkz. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, Paris, 1981; gözden geçirilip genişletilmiş yeni edisyon, Albin Michel, Paris, 2002. [*Ruhani Araştırmalar ve Antik Felsefe*, Çev. Kübra Gürkan, Pinhan Yay., İstanbul, 2012]
9. Foucault *parrhesia* mefhumunu birkaç ay öncesinde "keşfet"mişti. Bu kavramdan ilk kez 27 Ocak 1982 tarihli *Öznenin Yorumbilgisi* başlıklı ders sırasında bahseder. Burada Philodemus'un *Peri parrhesia*sını anarak, bu kavramı, Epikurosçulukta vicdanın yönetimi/yönlendirilmesi için zorunlu olan belli bir "nitelik", belli bir "söz etiği" olarak tanımlar: "*Parrhesia* gönül açıklığıdır, tarafların birbirlerinden düşündükleri hakkında hiçbir şey saklamaması ve birbirleriyle dürüstçe konuşması zorunluluğudur." Bkz. *HS*, s. 132 [*Öznenin Yorumbilgisi*, s. 121]. Foucault daha sonra 3 Mart 1982 tarihli dersin sonunda *parrhesia* pratiği konusuna daha uzun geri döner (bkz. *HS*, s. 348-51) ve 10 Mart 1982'de bütün bir dersi bu kavrama ayırır (bkz. *HS*, s. 355-

91); ama *L'herméneutique du sujet*'de *parrhesia* incelemesi, kavramın daha sonra kazanacağı tarihsel ve felsefi kapsama henüz sahip değildir. Nitekim, 1981-1982 arasında Collège de France'ta verdiği derslerde Foucault, Helenistik ve Roma döneminde vicdanın yönetimi pratiği içinde *parrhesia*nın anlamını keşfetmekle sınırlar kendini.

10. Foucault *L'herméneutique du sujet* başlıklı dersinde antik dönemde vicdanın yönetimine rengini veren sessizlik kurallarını ayrıntılı biçimde inceler. Bkz. s. 324-26, 348-51, 395-97.

11. Plutarque, "Comment écouter [Nasıl Dinlemeli?]", *Œuvres morales*, Fr. Çev. A. Philippon, Cilt I-II, Les Belles Lettres, Paris, 1989, s. 36-62. Bu metnin daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. *HS*, s. 318-9. Ayrıca bkz. M. Foucault, "Les techniques de soi", *a.g. konferans*, s. 1615-6

12. Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, Fr. Çev. P. Miquel, Éditions du Cerf, Paris, 1963. Bu metnin daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. *HS*, s. 326-9. Ayrıca bkz. M. Foucault, "Les techniques de soi", *a.g. konferans*, s. 1616.

13. Philodème, *Peri parrêsias*, Ed. A. Olivieri, Teubner, Leipzig, 1914.

14. Polybe, *Histoires*, Kitap II, 38, 6, Fr. Çev. P. Pédech, Les Belles Lettres, Paris, 1970, s. 83: "Akalardakinden daha mükemmel bir eşitlik ve özgürlük, tek kelimeyle demokrasi (*isegorias kai parrhesias kai katholou demokratias*) rejimi ve ideali bulunamaz. Bu metnin daha ayrıntılı bir analizi için bkz. *GSA*, s. 69, 137-9, 145.

15. Foucault, Euripidies'te *parrhesia*yı ilk kez inceliyor. Daha sonra, daha ayrıntılı biçimde, Euripides'in dört tragedyasının (*İon, Hippolytos, Fenikeli Kadınlar, Bakkhalar*) analizini, Orestes incelemesini de ekleyeceği, Collège de France'taki *Le gouvernement de soi et des autres* (Kendinin ve Başkalarının Yönetimi) başlıklı dersinde (bkz. *GSA*, s. 71-155) olduğu gibi, ayrıca *Elektra*'yı da inceleyeceği, Berkeley California Üniversitesi'ndeki konferanslarında tekrar ele alacak. Foucault, Euripides'te "*parrhesia*" sözcüğünün görünme sıklığını analiz ederken Giuseppe Scarpat'ı temel alır, *parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia, 1964 (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni edisyon: *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Paideia, Brescia, 2001), s. 29-37.

16. Euripide, *İon, Tragédies*, Cilt III, Fr. Çev. H. Grégoire, Les Belles Lettres, Paris, 2002, 669-75, s. 211 [Eski Yunan Trajedileri 20, *İon*, Çev. Ege Kandemirli, Mitos Boyut Yay., İstanbul, 2018].].

17. Euripide, "Hippolyte", *Tragédies*, Cilt III, Fr. Çev. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 421-425, s. 45 [Eski Yunan Trajedileri 16, *Hippolütos*, Çev. Yılmaz Onay, Mitos Boyut Yay., İstanbul, 2015].

18. Euripide, "Les Phéniciennes", *Tragédies*, Cilt V, Fr. Çev. L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris, 1961, 387-94, s. 170.

19. Euripide, "Les Bacchantes", *Tragédies*, Cilt VI-2, Fr. Çev. H. Grégoire, Les Belles Lettres, Paris, 2002, 668-73, s. 77 [Eski Yunan Trajedileri 2, *Bakkhalar*, Çev. Güngör Dilmen, Mitos Boyut Yay., İstanbul, 2001].

20. Foucault burada ilk kez, daha güçlünün, daha zayıf olanı, dile getirmek üzere olduğu incitici hakikatten dolayı cezalandırmamak konusunda kendini bağlaması (angajman) olarak "*parrhesia*ya dayalı anlaşma" mefhumunu işin içine sokar. Bu mefhuma benzer bir anlam vererek, *Le gouvernement de soi et des autres*'da (bkz. *GSA*, s. 149-50, 160-1, 187), *Le courage de la vérité*'de (*Hakikat Cesareti*) (bkz. *CV*, s. 13-4) ve ayrıca Berkeley California Üniversitesi'ndeki konferanslarında (bkz. yukarıda, s. 93, 120-2) ondan yeniden bahsedecektir. Fou-cault, *L'herméneutique du sujet* derslerinin 10 Mart 1982 tarihli oturumunda, Seneca'da yönetimin/yönlendirmenin ger-

çekleşmesinin koşulunu oluşturan bir "anlaşma"dan (*pacte*), bir "bağlanma"dan (*engagement*) söz etmiştir. Yine de bu antlaşmayı *parrhesiastes* kendi kendisiyle akdeder; anlaşma, "konuşan ve hakikati söyleyen özne ile bu hakikatin istediği gibi davranan özne arasındaki *adaequatio*dan ibarettir", yani sözcenin öznesi olarak *parrhesiastes* ile davranışın öznesi olarak *parrhesiastes* arasındaki mütekabiliyetten oluşur. Bkz. *HS*, s. 388. Grenoble Üniversitesi'ndeki konferansın sonunda Foucault'nun, Euripides konusunda bahsettiği "politik" antlaşmadan özenle ayırarak aynı şekilde "*parrhesia*-ya dayalı anlaşma" diye adlandırdığı da işte bu "bireysel" antlaşmadır ve "konuşan öznenin kendisiyle yaptığı" bu aynı "antlaşma"yı *Le gouvernement de soi et des autres* dersinin 12 Ocak 1983 tarihli oturumunda yeniden analiz eder (bkz. *GSA*, s. 62-6). Foucault, *parrhesia*ya dayalı anlaşmanın üçüncü türünü, yani "açıksözlülük anlaşması" (*pacte de franchise*) dediği şey ise, tersine, Platon'un *Lakhes*'inde tespit eder ve *Le courage de la vérité* dersinin 22 Şubat 1984 tarihli oturumunda inceler. Bkz. *CV*, s. 119-24, 131-3.

21. Platon, *Devlet*, Kitap VIII, 557b (*Œuvres complètes*, Cilt VII-2, Fr. Çev. É. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1964, s. 26). "İlk önce böyle bir devlette herkes özgürdür, değil mi? Her yerde bir özgürlük havası eser. Yurttaşlar *serbest konuşur, dilediklerini serbestçe yapar* (*kai eleutherias e polis meste kai parrhesias gignetai, kai exousia en aute poiein ho ti tis bouletai*). Ama serbestliğin (*licence*) hüküm sürdüğü her yerde, açıktır ki herkes kendi hayali uyarınca mahsus bir hayat tarzı kurabilir [yaşayışına dilediği düzeni verebilir] (*delon oti idian ekastos an kataskeuen tou hautou biou kataskeuazoito en aute, hetis hekaston areskoi*)." Bu metnin daha ayrıntılı bir analizi için bkz. *GSA*, s. 181-5. Ayrıca bkz. Berkeley California Üniversitesi'ndeki 14 Kasım 1983 tarihli konferans.

22. Platon, *Yasalar*, Kitap III, 694a-b (*Œuvres complètes*, Cilt XI-1, Fr. Çev. É. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1975, s. 35-6): "Persler Kyros zamanında kölelikle özgürlük arasındaki dengeyi daha çok korudukları zaman, ilkin özgür oldular, sonra da başka bir çok halkın efendisi; çünkü yöneticiler yönetilenlere bir özgürlük payı tanıdıkları ve eşitlik sağladıkları için, askerler komutanlarını daha çok seviyor [aralarında daha çok dostluk kuruluyor], tehlikelerde kendilerini feda ediyorlardı. Ayrıca onların içinde aklı başında ve öneri getirebilecek biri çıkarsa, kral çekemez biri olmadığından, serbestçe konuşmasına izin vererek ve bir konuda öneri getirebilenlere değer vererek düşünme olanağını ortakça herkese açık tutuyordu; işte o zamanlar özgürlük, uyum ve görüş alışverişi sayesinde her bakımdan geliştiler (*di' eleutherian te kai philian kai nou koinonian*) [Platon, *Yasalar*, Cilt I, Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul, 1998, s. 90] Bu metnin daha ayrıntılı bir analizi için bkz. *GSA*, s. 185-8.

23. Isocrate, "À Nicoclès", *Discours*, Cilt II, Fr. Çev. G. Mathieu ve É. Brémond, Les Belles Lettres, Paris, 1956, 28, s. 105. ("Nikokles'e", *Kıbrıs Söylevleri*, Çev. Barış Baysal, Khalkedon Yay., İstanbul, 2015). Isokrates'in bu söylevi üzerine kısa bir yorum için bkz. *CV*, s. 59-60.

24. Platon, *Yasalar*, Kitap VIII, 835c (*Œuvres complètes*, Cilt XII-1, Fr. Çev. A. Diès, Les Belles Lettres, Paris, 1976, s. 75): "Ama işin önemli yanı, insanları ikna etmenin zor olması: Bu daha çok Tanrı'nın işi, keşke bu buyrukların ondan gelmesi mümkün olsaydı; oysa şimdi, korkarım, gözü kara birine ihtiyacımız var: Konuşma özgürlüğüne (*parrhesian*) her şeyin üstünde değer vererek devlet ve yurttaşlar için uygun bulduğu şeyleri söyleyecek biri (*os parrhesian diapherontos timon erei ta dokounta arist' einai polei kai politais*), bozulmuş ruhlar arasında devlet düzenine tümüyle yakışanı ve uyanı buyuracak, en büyük tutkulara "hayır" diyebilecek biri; böyle birine hiç

kimse yardımcı olmaz, kendi aklıyla başbaşa, yapayalnızdır" [*Yasalar*, Cilt II, s. 58]. Bu metnin daha derin bir analizi için bkz. *GSA*, s. 188-9.

25. Platon, *Gorgias*, 486d-487b (*Œuvres complètes*, Cilt III-2, Fr. Çev. A. Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1972, s. 166-7). *Gorgias*'taki bu bölümün daha ayrıntılı bir analizi için bkz. *GSA*, s. 335-44.

26. *Gorgias*'taki bu pasajda Sokrates, ruhunun mihenk taşı olması için ihtiyaç duyduğunu söylediği kişinin sahip olması gereken üç niteliğe işaret eder ve bunları ironik biçimde Kallikles'e atfeder; ama Sokrates'in kendisi, *Lakhes*'te olduğu gibi, *basanos* olarak tanımlanmaz. Bkz. *CV*, s. 134-5: "Gorgias'ta (...) Kallikles'e bir çeşit *parrhesia* anlaşması önerir. Bu anlaşma gereğince Sokrates şeyleri öyle sunacaktır ki kendisi için sunumun mihenk taşı Kallikles olacaktır. Ne var ki buradaki durum farklıdır; çünkü bu bağlamda *basanos*un (mihenk taşı) kendisi Sokrates'tir ve kişi kendini ona sürterek, onunla yüzleşerek, hayatında iyi ile iyi olmayan arasında bir ayrıma gidebilecektir" [*Hakikat Cesareti.* Kendinin ve başkalarının yönetimi II, s. 125].

27. Quintilien, *Institution oratoire*, Fr. Çev. J. Cousin, Les Belles Lettres, Paris, 1978, Kitap IX, Bölüm 2, 27, s. 177. Ayrıca bkz. *GSA*, s. 53-4.

28. Foucault daha sonra, İÖ dördüncü yüzyılda, "demokratik" *parrhesia*dan, otokratik iktidar oyunu içinde icra edilen ve bilhassa hükümdarın ruhuna uygulanan sözel faaliyet olarak *parrhesia*ya geçişi daha ayrıntılı bir şekilde yeniden inceleyecektir. Bkz. *GSA*, s. 172-80, 268-73, 275-81; *CV*, s. 54-62. Ayrıca bkz. Berkeley California Üniversitesi'ndeki 14 Kasım 1983 tarihli konferans.

29. Foucault, *L'herméneutique du sujet* dersinde *parrhesia*yı sadece Helenistik ve Roma döneminde bilincin yönetimi pratiği dahilinde incelemişti. Bkz. yukarıda, Sayı 9. Ama çok geçmeden Foucault *parrhesia* mefhumunun bireysel vicdan yönetiminde sahip olduğu anlam ve kullanımı "ziyadesiyle aştığını" fark eder (bkz. *GSA*, s. 45); işte bu nedenle, Collège de France'taki son iki derste, Helenistik ve Roma döneminde bilincin yönetimi dahilinde *parrhesia*ya yapılan referans ortadan kalkmaya başlar. Foucault bu temayı yapılandırılmış bir şekilde yeniden sadece Berkeley California Üniversitesi'ndeki 21 ve 30 Kasım 1983 tarihli konferanslarda işler.

30. M. Gigante, "Philodème, sur la liberté de parole", *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé* (Paris, 5-10 Nisan 1968), Les Belles Lettres, Paris, 1969, s. 196-217.

31. Philodème, "*Peri parrêsias*", *a.g.e.* Foucault bu metni *L'herméneutique du sujet* dersininin 10 Mart 1982 tarihli oturumunda (bkz. *HS*, s. 370- 4) olduğu gibi Berkeley California Üniversitesi'ndeki 21 Kasım 1983 tarihli konferansında inceler.

32. Söz konusu kişi Alman Epikurosçuluk uzmanı Robert Philippson (1858-1942).

33. Collège de France'taki *Le gouvernement de soi et des autres* başlıklı derste ve daha açık biçimde bir sonraki yıl yapılan *Le courage de la vérité* başlıklı derste Foucault *parrhesia* ile felsefi yaşam tarzını çok daha sıkı bir biçimde birbirleriyle bağlantılandırır.

34. Foucault'nun, J.L. Austin'den ilhamla (bkz. *Söylemek ve Yapmak*, Çev. R. Levent Aysever, Metis Yay., İstanbul, 2009) burada *parrhesia*yı söylemin pragmatiği açısından düşünmeyi önermesinin sebebi, onu esasında hâlâ antik bilincin yönetim çerçevesinde düşünüyor olmasıdır. Nitekim, bu çerçevede, hocanın *parrhesia*ya dayalı söylemi bir edim olarak sunulur; zira bu söylem öğrencinin *ethos*unu değiştirmeyi, dönüştürmeyi hedefleyen "ethopoietik" bir işlemcidir (bkz. *HS*, s. 227-8). Bununla birlikte, birkaç ay sonra Foucault *parrhesia* betimlemesinin çok kısıtlı olma riski taşıdığını fark eder. Böylece, *Le gouvernement de soi et des autres* başlıklı dersin 12 Ocak 1983 tarihli oturumunda, Austin'e yapılan referansa geri döner ve *parrhesia*yı performatif söz-

ceden net biçimde ayırarak şu sonuca varır: *Parrhesia* incelemesi (bundan böyle "konuşan kişinin gerçek durumunda, sözcenin anlamını ve değerini etkileyen ve değiştiren şeyin analizi" olarak tanımlanan) bir söylem pragmatiğine değil, bir söylem "dramatik"ine, yani "bizzat sözceleme olayının sözceleyen varlığı nasıl da etkileyebildiğini gösteren bu söylem olgularının analizine" bağlıdır. Bkz. *GSA*, s. 59-66.

35. Aristoteles'in Epikuros ve Epikurosçular üzerinde bugün kaybolmuş yazılarının bir etkisi olduğu hipotezini ortaya atan Ettore Bignone'un çalışmalarına atıf. Bkz. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1936 (yeni baskı: Milano, Bompiani, 2007).

36. Epiktetos, *Entretiens*, I, 1-8, Fr. Çev. J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris, 1948, s. 4: "Ama bu adam konuşurken duyduklarımın hepsini, gelecekte düşüncesinin ve açıksözlülüğünün anısını (*ekeinou dianoias kai parrêsias*) kendim için özenle muhafaza edeyim diye, elden geldiğince kendi sözleriyle kâğıda geçirmeye (*grapsamenos hupomnemata*) gayret ettim. Bundan ötürü, haliyle, tüm bu notlar daha sonra okurların ilgisine sunulmak üzere kaleme alınmış olmayıp, iki adamın karşılıklı sohbeti havasını taşıyor." Bu metne dair başka bir yorum için bkz. *HS*, s. 349-50.

37. *Hupomnemata* mefhumu üzerine bkz. *HS*, s. 343-4; M. Foucault, "L'écriture de soi", *DE II*, Sayı 329, s. 1237-42; "Débat au Département de Français de l'Université de Californie à Berkeley", *CCS*, s. 157-61.

38. Plutarque, "De la tranquillité de l'âme", *Œuvres morales*, Fr. Çev. J. Dumortier, Les Belles Lettres, Paris, 1975, c. VII-1, 464E-F, s. 98.

39. Épictète, *Entretiens*, *a.g.e.*, I, 7, s. 4. Foucault sadece şunu söyler: "Hopote" (-dığı zaman, -dığı anda); tam alıntı: "Autos hopote elegen autous" (kendisi [Epiktetos] onları dile getirdiği zaman [söylevlerini]).

40. Galien, "Du diagnostic et du traitement des passions propres de l'âme de chacun", *L'âme et ses passions*, Fr. Çev. V. Barras, T. Birchler ve A.-F. Morand, Les Belles Lettres, Paris, 2004, s. 3-41. Foucault aynı zamanda bu metni *parrhesia* meselesi açısından, *L'herméneutique du sujet* dersinin 10 Mart 1982 tarihli oturumunun ikinci saatinin başında (bkz. *HS*, s. 378-82) ve Berkeley California Üniversitesi'ndeki 30 Kasım 1983 tarihli konferansta analiz eder.

41. Galien, *Du diagnostic et du traitement des passions propres de l'âme de chacun*, *a.g.e.*, 4, s. 12: "İçimizden her biri neredeyse bütün hayatı boyunca kâmil bir insan (*teleios aner*) haline gelmek için alıştırma yapmalıdır (*deitai gar askeseos*). O yüzden kendini iyileştirmekten vazgeçmemek gerekir, hatta kırklı yaşlarına gelip ruhu çürüdüğünde, zararın tedavi edilemez ya da telafi edilemez olduğu hissedilse bile. *A.g.e.*, s. 16: "Sana gelince, daha iyi hale gelemiyorsan, ilk sene en iyisine doğru küçük bir ilerlemeyle kifayet et. Tutkuna direnerek ve taşkınlığını yatıştırarak sebat edersen, ikinci sene daha da önemli bir gelişme kaydedeceksin. Sonra, üçüncü, dördüncü, beşinci sene ve diğer senelerde kendini daha fazla gözetlemeye (*seauto pronooumenos*) devam edersen, yaşamının ne kadar saygınlık kazandığını hissedeceksin."

42. *A.g.e.*, 3, s. 8-9: "O halde, eğer sitedeki [ne sevmeyi, ne nefret etmeyi bilen] biri hakkında, pek çoklarının onu övdüğünü, çünkü onun kimseye dalkavukluk yapmadığını duyarsan, onunla zaman geçir ve denildiği gibi biri olup olmadığına kendi tecrübenle hükmet. Şunu bil ki eğer önce onun durmadan zenginlerin ve en güçlülerin, hatta egemenlerin evlerine koştuğunu saptadıysan –zira böyle dalkavuklukların ardından yalan gelir–, sonra da onun böyle insanları selamladığını, onlara eşlik ettiğini, şölenlerine konuk olduğunu gördüysen, kesinlikle samimi bir insan olduğu şeklindeki namı boşadır. Nitekim, böyle bir yaşam seçtiğine göre, samimi olmamakla kalmaz, aynı zamanki illa bütün ahlaki bozukluklara da sahiptir; çünkü o –ayrı ayrı ya da

hepsi birlikte– zenginlik, kudret, onurlar ya da şan peşindedir. Buna mukabil, zenginleri ve en güçlüleri selamlamayan, onlara eşlik etmeyen, onların şölenlerine konuk olmayan ve disiplinli bir yaşam süren birini gördüğünde, onun samimi olduğu umuduyla, onu derinlemesine tanımaya, kim olduğunu öğrenmeye gayret et –bu birkaç yıllık alışverişin neticesinde olur. Gerçekten de böyle biri olduğu ortaya çıkarsa, bir kere onunla baş başa sohbet edip, onu hemen sende söz konusu tutkulardan birini tespit edip etmediğini söylemeye davet et; çünkü ona minnettar olacak ve onu bedenini bir hastalıktan kurtarsaydı sayacağından daha büyük bir kurtarıcı olarak göreceksin. Eğer sana, hangi durumda bu tutkulardan birinin kurbanı olduğunu gördüğünü açıklama sözü verdiyse, sonra da sana yakınlaştığı birkaç günün ardından sana hiçbir şey söylemiyorsa, o zaman bu adama sitem edip, öncekinden daha büyük bir ısrarla bu tutkuları sende görür görmez sana bildirmesini rica et."

43. *A.g.e.*, 4, s. 15-6.

44. Foucault *parrhesia* ile dalkavukluk arasındaki karşıtlığı *L'herméneutique du sujet* dersinin 10 Mart 1982 tarihli oturumunda ayrıntısıyla inceler (bkz. *HS*, s. 357-64). Bu oturumda, öfkeyi dalkavukluğun tersi ve tamamlayıcısı olarak sunar; ama yumuşaklık ya da merhametten bahsetmez. Ayrıca bkz. *GSA*, s. 278-9.

45. Plutarque, *Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, dans *Œuvres morales*, Fr. Çev. J. Sirinelli, Les Belles Lettres, Paris, 1989, Cilt II-2, s. 84-141. Foucault bu metni Berkeley California Üniversitesi'ndeki 30 Kasım 1983 tarihli konferansta daha ayrıntılı bir şekilde analiz eder.

46. Galien, "Du diagnostic et du traitement des passions propres de l'âme de chacun", *a.g.e.*, 2, s. 5 : "Böylece, delikanlıyken beyhude övgülerin konusu olarak gördüğüm şey (kendini tanımayı teşvik eden Delphi kaidesi söz konusuydu, ki benim gözümde çok sert değildi) bana daha sonra övülmeye layık göründü."

47. Stoacıların *gnothi seauton* ile bize bağlı olan şeylerle bize bağlı olmayan şeyler arasındaki ayrım arasında kurduğu asli bağ üzerine bkz. M. Foucault, "Débat au Département de Philosophie de l'Université de Californie à Berkeley", *CCS*, s. 116-7.

48. Épicure, *Sentences vaticanes*, 29. Bkz. *Les Épicuriens*, Ed. D. Delattre ve J. Pigeaud, "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, 2010, s. 65.

49. *Elegkhos*: Sınama.

50. Bu hususta bkz. *GSA*, p. 52-4.

51. Bkz. Épictète, *Entretiens*, Fr. Çev. J. Souilhé ve A. Jagu, Les Belles Lettres, Paris, 1963, III, 22, 26, s. 73.

52. Mayıs 1982'de, Foucault'nun *parrhesia* yorumu hâlâ Stoacı perspektifin çok etkisi altındadır ve Kinikler neredeyse hiç hesaba katılmaz. Böylece, Foucault, Seneca'ya dayanarak şunu öne sürer: Sohbet sanatı, *parrhesia*nın icap ettirdikleriyle en doğrudan örtüşen, onlara en çok yaklaşan biçimdir" ve sohbeti net biçimde hicivden ayırır. Ama *Le gouvernement de soi et des autres* dersinden itibaren (bkz. *GSA*, s. 316) ve hep daha açık biçimde Berkeley California Üniversitesi'ndeki konferanslarda ve *Le courage de la vérité* dersinde (bkz. *CV*, s. 256-7, 287 ve çeşitli yerlerde) hiciv ve kışkırtıcı diyalog Foucault tarafından *parrhesia*nın tamamen ayrı biçimleri olarak görülür.

53. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Cilt I, Fr. Çev. H. Noblot, Les Belles Lettres, Paris, 1945: *Mektup 29*, s. 124-8; *Mektup 38*, s. 157-8; *Mektup 40*, s. 161-6. Foucault'nun bu mektuplara ilişkin diğer bir yorumu için bkz. *HS*, S. 382-4.

54. Foucault *kairos*un *parrhesia* pratiğindeki önemini pek çok defa vurgular, bilhassa *L'herméneutique du sujet* dersinin 10 Mart 1982 tarihli oturumunda (bkz. s. 367-8, 371-2) ve ayrıca Berkeley California Üniversitesi'ndeki 21 Kasım 1983 tarihli konferansta. Yine *Le gouvernement de soi et des autres* dersi sırasında Platon'un *VII. Mek-*

*tup*'unu analiz ederken bu konu üzerinde durur (Bkz. *GSA*, s. 201, 206-7).
55. Sénèque, *Mektup 25, Lettres à Lucilius, a.g.e.*, Cilt 1, s. 33-6 (Foucault yanlışlıkla Mektup 50'ye işaret ediyor).
56. Plutarque, "Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami", 69A-D, *a.g.e.*, s. 129 (aslında Plutarkhos tarafından anlatılan anekdot Demetrios Poliorketes'le değil, Atina'yı İÖ 317-307 yılları arasında yöneten ve tam da Demetrios Poliorketes tarafından sürülen Phalerumlu Demetrios'la ilgilidir): Yine anlatılır ki Phalerumlu Demetrios vatanından kovulduktan sonra hor görülmüş ve sefil halde Thebes'te yaşarken, hoşnutsuzlukla Krates'in yaklaştığını görür, tam Kinik bir açıksözlülük ve sert sözler bekler. Fakat, Krates tatlılıkla yanaşır ve ona sürgünün hiç de üzücü bir durum olmadığından, ona gücenmekle hata ettiğinden dem vurur; çünkü sürgün aslında onu belirsiz ve değişken olandan azad etmiştir; aynı zamanda, onu kendine ve içindeki ahlaki kaynaklara güven duymaya davet eder, öyle ki neşelenen ve yeniden cesaretini toplayan Demetrios arkadaşlarına şunları söyler: "Ah! Böyle bir adamı takdir etmekten beni alıkoyan şu işlere ve meşgalelere yazıklar olsun."
57. *A.g.e.*, 74C, s. 140. "İnsanın, tam da dostlukta en güçlü ve en etkili deva olduğu ölçüde, her zaman ve en üst derecede hazır zihin ve mutedil mizaç gerektiren (*eustochias te kairou malista kai kraseos metron echouses aei deomenen*) açıksözlülüğü bakımından bile marifet göstermek zorunda olması için bir sebep daha."
58. Galien, "Du diagnostic et du traitement des passions propres de l'âme de chacun", *a.g.e.*, 3, s. 10: "Seni hiç tutkulara kapılmış halde hareket ederken görmediğini söyleyen kişiye güvenme; daha ziyade şuna inan ki, eğer böyle konuşuyorsa ya sana faydalı olmak istemiyordur, ya senin kötü davranışlarına dikkat kesilmeyi tercih etmiyordur ya da senin ondan nefret etmenden çekiniyordur. Senin hatalarını veya tutkularını kınayan birine sövüp saydığını görmüş de olabilir, bu yüzden kendi hatalarını öğrenmek istediğin konusunda samimi olduğuna inanmadığından, haliyle susuyordur."
59. Épictète, *Entretiens*, II, 24, 1-29, Fr. Çev. J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris, 1949, s. 110-5. Foucault'nun bu metne dair diğer yorumları için bkz. *HS*, s. 93, 329-31; *GSA*, s. 296.
60. Plutarque, *Comment écouter*, *a.g.e.*, s. 37-62. Bkz. yukarıda, Sayı 11.
61. *Proairesis* sözcüğünün anlamı için bkz. s. 49-50.
62. Sokratesçi-Platoncu erotik hakkında ayrıntılı bir analiz için bkz. *UP*, s. 205-69. Ayrıca bkz. *SV*, s. 93-7.
63. Plutarque, "Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami", 49D-51D, *a.g.e.*, s. 85-9.
64. Galien, "Du diagnostic et du traitement des passions propres de l'âme de chacun", *a.g.e.*, 3, s. 7-11.
65. Bilhassa Seneca'da "stultitia" kavramı üzerine bkz. *HS*, s. 126-30; M. Foucault, "L'écriture de soi", *a.g.e.*, s. 1239-40.
66. Plutarque, "Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami", *a.g.e.*, 52A-B, s. 91: "Dost budur; dalkavuk için, onun karakteri sağlam bir zemine oturmaz; kendi arzu ettiği hayatı değil, başkasının arzu ettiği hayatı yaşar ve kendini bu başkaya göre şekillendirir ve ayarlar; işte bu nedenle yalın ve tek değil, çoklu ve çeşitlidir, zira durmadan bir biçimden bir diğerine geçer, tıpkı içine konduğu kabın biçimini alan su gibi.
67. *A.g.e.*, 52D-E, s. 92: "Büyük dalkavukların ve demagogların davranışına tanık ol, ki bunların en büyüğü Alkibiades, Atina'da yaşarken herkese takılır, at yetiştirir, ruhani ve zarif bir hayat sürerdi, Sparta'da usturayla tıraş olur, palto giyer ve soğuk duş alırdı, Trakya'da savaşır ve içerdi, Tissaphernes'e varınca, onun Asya'daki şirketinde

şatafatlı, yumuşak, kibirli ve şehvetli bir Asyalı rolüne büründü. ama daima popülerlik aradı ve aralarında yaşadığı insanların mizaçlarına ve geleneklerine uyum sağlayıp, onlarla özdeşleşerek onaylarını kazandı. Ne Epaminondas, ne de Agesilaus böyleydi, onlar, bir sürü insanla takıldıkları, şehir şehir dolaştıkları, pek çok yaşam biçimiyle karşılaştıkları halde her yerde, kıyafetlerine, yeme içmelerine (*diatie*), dillerine (*logo*), ve yaşam tarzlarına (*bio*) uyan aynı varolma biçimini (*ethos*) muhafaza ettiler."

68. *A.g.e.*, 53A, s. 93: "Onun herhangi bir alanda sabit kaldığını ve özgünlük gösterdiğini, sevgi, nefret, haz ve acı söz konusu olduğunda şahsi hisler duyduğunu (*oikeiô pathei*) göremezsin; ama tıpkı bir ayna gibi başkasının tutkularını, yaşamlarını ya da hareketlerini yansıttığını göreceksin."

69. Sénèque, *Mektup 75*, 1, *Lettres à Lucilius*, Cilt III, Fr. Çev. H. Noblot, Les Belles Lettres, Paris, 1957, s. 51-2. Foucault *L'herméneutique du sujet* başlıklı dersin 10 Mart 1982 tarihli oturumunun ikinci saatinde bu metni uzun uzadıya yorumlamış, orada "*libertas*ın, *parrhesia*nın Yunanlar için ne olduğunun tam bir sunumu"nun söz konusu olduğunu savunmuştur. Bkz. *HS*, s. 384-9. 1982'de Foucault'nun bu metne çok büyük önem vermesinin, onda *parrhesia*nın canevini tespit etmesinin sebebi, *parrhesia*yı hâlâ esas itibarıyla Yunan-Roma geleneğinde vicdanın yönetiminin bir unsuru olarak görmesidir. Bununla birlikte, Collège de France'ta 1982-1983'te verdiği derslerde *parrhesia* incelemesi tamamen farklı bir boyut kazanır ve dolayısıyla Seneca'nın bu mektubuna yapılan referans kaybolur.

70. Bkz. yukarıda, Sayı 20.

71. Sénèque, *Questions naturelles*, Cilt II, Kitap IV A, 20, Fr. Çev. P. Oltramare, Les Belles Lettres, Paris, 1929, s.178: "Kendini yalnız hissetmeyesin diye, burada seninle sohbet edeceğim. En iyi yönümüzde bir olacağız. Dinleyen kişinin çehresinin dikte etmeyeceği öğütler vereceğiz birbirimize." Foucault, *Le courage de la vérité* başlıklı dersin 21 Mart 1984 tarihli oturumunda bu pasaja da hızlıca atıfta bulunur. Bkz. *CV*, s. 249-50.

72. İki yıl sonra, *Le courage de la vérité* başlıklı dersin son oturumunda, Foucault Hıristiyanlık içinde *parrhesia*ya dair özet bir analiz sunacak olsa da, bu "görevin terse dönmesi" konusuna geri dönmez. Foucault daha ziyade, antik kinizm üzerine analizden sonra, pagan çilecilik ile Hıristiyan çileciliği arasındaki süreksizlik noktalarını "öte dünya" ile ilişki ve itaat ilkesi bakımından tespit eder. Hıristiyanlıkta, "*parrhesia* değerlerinin tersine dönmesi"nin sebebi, aslında, sırasıyla "*parrhesia*ya dair olumlu bir anlayış ile olumsuz bir anlayış"ı öne çıkaran Hıristiyan deneyiminin "iki büyük ana kalıbı" arasındaki karşıtlıktır: Bir yandan, "Hıristiyanlığın *parrhesia*dan yana kutbu" (mistik gelenek) *parrhesia*yı Tanrı'ya duyulan güven olarak değerli bulurken, öte yandan, "tarihsel ve kurumsal bakımdan çok daha önemli" olmuş, "Hıristiyanlığın *parrhesia* karşıtı kutbu" (çileci gelenek) ise *parrhesia*yı kendine duyulan kibirli güven diye görerek tahliye eder ve tersine, başkasıyla belirsiz bir itaat ilişkisi içinde kendinin şifresinin titiz biçimde çözülmesinin zorunluluğunu vurgular. Bkz. *CV*, s. 289-308.

73. Foucault'nun atıfta bulunduğu metin, *Nikomakhos'a Etik*'te, Aristoteles'in *megalopsuchos*dan [yücegönüllülük] bahsettiği pasaj: "Halkın kanılarından ziyade hakikati dert eder, alenen konuşur ve eyler; zira başkalarının onun açıksözlülükle konuşmasına müsaade edip etmemesini önemsemez. İşte bu yüzden kitleye hitap ederken ironiyi kullandığı durumlar hariç hakikati söylemeyi sever. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1124b, Fr. Çev. J. Tricot, Vrin, Paris, 2007, s. 206-7 [Ayrıca bkz. *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., 1997, s. 78)].

74. Mayıs 1982'de Foucault Sokrates'i henüz bir *parrhesiastes* olarak tasavvur etmez

ve ironiyi *parrhesia*ya yabancı görür. Bu onun, Aristoteles'in *megalopsuchos* tasviri karşısındaki şaşkınlığını açıklar; fakat bu şaşkınlık Berkeley California Üniversitesi'ndeki konferanslarda tamamen ortadan kalkmış gibi görünmez.

75. Henry Joly'nin atıfta bulunduğu *Retorik*'teki pasaj herhalde şu: "Kendilerine kötülüğümüz dokunmuş olanlardan, rakiplerimizden ve düşmanlarımızdan, korku duymamız gerekenler, hırslı [öfkeli] ve açıksözlü (*parrhesiastikoi*) olanlar değil de sessiz-sakin, ağzı sıkı ve vicdansız [hilekâr] olanlardır; ne zaman üstümüze geleceklerini asla bilemeyeceğimiz için, onların [bunu yapmaktan] güvenilir bir uzaklıkta olduklarından hiçbir zaman emin olamayız" (Aristote, *Rhétorique*, II, 5, 1382b19-20, Fr. Çev. P. Chiron, Flammarion, Paris, 2007) [*Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1995]. Foucault bu referansı *parrhesia* üzerine bibliyografik notlarına kaydetmiştir.

76. Platon, "La République" [*Devlet*], VIII, 557b, *a.g.e.*, s. 26. Bkz. yukarıda, Sayı 21.

77. Maddi zevkler arayan *apolaustikos*a dair.

78. A.-J.Festugière, "Les trois vies", *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris, 2010, s. 117-56.

79. Lysias, "Sur le meurtre d'Ératosthène", *Discours*, Fr. Çev. L. Gernet ve M. Bizos, Les Belles Lettres, Paris, 1964, Cilt I, s. 30-40. *Moicheia* hakkında bir dava, bir zina davasıdır.

80. *A.g.e.*, s. 31. "O halde bütün işimi (*ta ematou pragmata*) baştan alacağım; hiçbir şey atlamayacağım ve sana tüm hakikati söyleyeceğim (*ouden paraleipon, alla legon talethe*)."

81. *A.g.e.*, s. 33: "Sen [köle] ikisi arasında seçime sahipsin, diye ekledim: Kamçılanmak, değirmene atılmak ve ebediyen bu sefil yazgıya mahkûm edilmek mi, yoksa bana hakikati söylemek, bana her şeyi anlatmak mı? [İkincisini seçersen] sana kötülük yapmak yerine, hatalarını affedeceğim. Yalan söyleme, dürüstçe anlat bana her şeyi (*pseude de meden, alla panta talethe lege*)."

82. *Eski Ahit*, Samuel, Kitap II, Bölüm 12, Fr. Çev. É. Dhorne, "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, 1956, s. 963-4: "RAB Nathan'ı Davut'a gönderdi. Nathan Davut'un yanına gelince ona, 'Bir kentte biri zengin, öbürü yoksul iki adam vardı' dedi, zengin adamın birçok koyunu, sığırı vardı. Ama yoksul adamın satın alıp beslediği küçük bir dişi kuzudan başka bir hayvanı yoktu. Kuzu adamın yanında, çocuklarıyla birlikte büyüdü. Adamın yemeğinden yer, tasından içer, koynunda uyurdu. Yoksulun kızı gibiydi. Derken, zengin adama bir yolcu uğradı. Adam yeni gelen konuğa yemek hazırlamak için kendi koyunlarından, sığırlarından birini almaya kıyamadığından yoksulun kuzusunu alıp yolcuya yemek hazırladı. Zengin adama çok öfkelenen Davut Nathan'a, 'Yaşayan RAB'bin adıyla derim ki, bunu yapan ölümü hak etmiştir!' dedi. Bunu yaptığı ve acımadığı için kuzuya karşılık dört katını ödemeli. Bunun üzerine Nathan Davut'a, 'O adam sensin!' dedi."

83. Peygamberâne söz ile *parrhesia* arasındaki ilişkilere ve farklılıklara dair daha ayrıntılı bir analiz için bkz. *CV*, s. 16-7 ve çeşitli yerler. Ayrıca bkz. Berkeley California Üniversitesi'ndeki 24 Ekim 1983 tarihli konferans.

Söylem ve Hakikat
1983

# Editörün Önsözü

Bu metin, Michel Foucault'nun 1983 Sonbahar döneminde Berkeley'deki California Üniversitesi'nde İngilizce olarak verdiği altı dersin bant kayıtlarından derlendi. Dersler Foucault'nun "Söylem ile Hakikat" adını taşıyan ve Antik Yunan'daki *parrhesia* –ya da "hakikati söyleme konusundaki dürüstlük"– mefhumunun incelenmesine ayrılan seminerlerinin parçasıydı.

Foucault bu metni yazmış, düzeltmiş ya da metnin herhangi bir kısmını düzenlemiş olmadığı için, metin onun onayından geçmemiş haldedir ve onun kendi ders notlarını yansıtmaz. Burada yazılanlar sadece onun dinleyicilerinden birinin notlarıdır. Her ne kadar bu metin esas itibarıyla derslerin bire bir yazımı olsa da, tekrar niteliğindeki cümleler ve cümlecikler atıldı, sorulara verilen cevaplar mümkün olan yerlerde metne dahil edildi, bazı Yunan metinlerinin daha kolay okunabilen çevirileri kondu ve birçok cümle elden geçirildi. Tüm bunların yapılmasındaki asıl amaç daha rahat okunabilecek notlar elde etmekti. Derslerin bölümlenişi, bölüm başlıkları, dipnotlar ve dipnotlarda söz edilen metinleri içeren bibliyografya da sonradan eklendi.

Kitabın editörü, Foucault'nun derslerini takip etmesini sağlayan John Carvalho'ya çok şey borçludur. Ayrıca editör, Foucault'nun ele aldığı klasik Yunan metinleriyle ilgili birçok konuda tavsiyelerde bulunan Dougal Blyth'e de minnet borçludur. Editör son olarak, Foucault'nun referanslarının bir kısmının bulunmasındaki yardımlarından dolayı Jacquelyn Taylor'a da teşekkür eder.

Joseph Pearson
Northwestern Üniversitesi, Felsefe Bölümü

# 1
# *Parrhesia* Sözcüğü[1]

## A. Sözcüğün Anlamı[2]

*Parrhesia* sözcüğü Yunan edebiyatında ilk kez Euripides'te [İÖ 484-407] karşımıza çıkar ve İÖ V. yüzyılın sonundan itibaren Antik Yunan edebiyatında sürekli olarak kullanılır. Sözcüğe ayrıca İS IV. yüzyıl sonunda ve V. yüzyıl boyunca yazılan patristik metinlerde –örneğin Jean Chrysostome'de [İS 345-407] onlarca defa– rastlanır.

Sözcüğün üç hali vardır: İsim biçimi *parrhesia*; fiil biçimi *parrhesiazome* (ya da daha güzel bir deyişle *parrhesiazesthe*); bir de pek sık kullanılmayan ve klasik metinlerde karşımıza çıkmayan *parrhesiastes* sözcüğü. Sözcüğün bu sonuncu biçimini sadece Yunan-Roma döneminde bulmak mümkündür; örneğin Plutarkhos'ta ya da Lukianos'ta. Lukianos'un "Dirilmiş Ölüler ya da Balıkçı"[3] adlı bir diyaloğunda, karakterlerden biri *parrhesia*des adını da taşır.

*Parrhesia* İngilizceye genellikle "free speech" [özgür konuşma] (Fransızcaya *franc-parler* [açıksözlülük], Almancaya da

1. İlk ders 10 Kasım 1983'te verilmiştir.
2. Bkz. H. Liddell ve R. Scott, "*Parrhesia*" maddesi, *A Greek-English Lexicon*, s. 1344; Pierre Miquel, "*Parrhesia*" maddesi, *Dictionnaire de Spiritualité*, Cilt 12, s. 260-1; Heinrich Schlier, "*parrhesia, parrhesia*xomai", *Theological Dictionary of the New Testament*, Cilt 5, s. 871-86.
3. Lukianos, "The Dead Come to Life, or The Fisherman *The Works of Lucian*, Çev. A.M. Harmon, Cilt 3, s. 1-81.

*Freimüthigkeit* [açıksözlülük]) şeklinde çevrilir. *Parrhesiazome* ya da *parrhesiazesthe*, *parrhesia* kullanmak anlamına gelir. *Parrhesiastes* ise *parrhesia* kullanan, yani hakikati söyleyen kişiyi tarif eder.

Bugünkü seminerin ilk bölümünde *parrhesia* sözcüğünün anlamı ve bu anlamın Yunan-Roma kültüründeki gelişimi hakkında genel bir özet sunmak istiyorum.

## *Açıksözlülük*

İşe şu soruyla başlayalım: *Parrhesia* sözcüğünün genel anlamı nedir? Etimolojik olarak, *parrhesiazesthe* –ki *pan* (her şey) ve *rhema* (söylenen) sözcüklerinin birleşiminden oluşur– "her şeyi söylemek" anlamına gelir. *Parrhesia* kullanan kişi, yani *parrhesiastes*, aklındaki her şeyi söyleyen kişidir:[4] Hiçbir şeyi saklamaz, kalbini ve zihnini konuşma yoluyla başkalarına açar. *Parrhesia*da konuşmacının zihninde olanların tam ve kesin bir dökümünü vermesi, böylece dinleyicilerin konuşmacının ne düşündüğünü anlayabilmesi beklenir. O halde *parrhesia* sözcüğü, konuşmacıyla söylediği şey arasındaki bir ilişkiye gönderme yapar; zira *parrhesia*da, konuşmacı söylediği şeyin *kendi* fikri olduğunu kesin ve açık bir şekilde belirtir. Ve bunu düşündüklerini gizleyecek herhangi bir retorik biçim kullanmadan yapar. *Parrhesiastes*, retorik yerine bulabildiği en dolaysız sözcük ve ifade biçimlerini kullanır. Retorik, konuşmacıya dinleyicilerin zihinleri üzerinde (retorikçinin söylediği şey konusundaki kendi fikrinden *bağımsız* olarak) hâkimiyet kurmasına yardımcı olacak teknik araçlar sağlar. Oysa *parrhesia*da, *parrhesiastes* diğer insanların zihinleri üzerinde faaliyet yürütürken gerçekten neye inandığını mümkün olduğunca dolaysız biçimde gösterir.

Eğer konuşan özne (yani sözcelemi dile getiren özne [*the subject of enunciation*]) ile sözcelenmiş olanın [*enounced*] gramatik öznesi arasında bir ayırıma gidersek, sözcelenenin [*enun-*

---

4. Foucault, bir öğrencinin sorusuna cevaben, Yunan toplumunda kadınların rolünün geri planda bırakılmış olmasının onları (ve onlarla beraber yabancıları, köleleri ve çocukları) genelde *parrhesia* kullanımından mahrum bıraktığını belirtmiştir. Dersler boyunca eril zamirin yoğun olarak kullanılmasının nedeni budur [Türkçede eril-dişil ayrımı olmadığı için bu durum çeviriye yansımamıştır. ç.n.)].

*ciandum*] de bir öznesinin bulunduğunu söyleyebiliriz, ki bu da konuşmacının inanç ya da kanılarına tekabül eder. *Parrhesia*da konuşmacı kendisinin hem önermenin öznesi, hem de sözcelenenin öznesi olduğunu –yani gönderme yaptığı kanının öznesi olduğunu– vurgular. Böylece *parrhesia* tarzı önermenin özgül "söz etkinliği" şu formu alır: "Ben şunu ve bunu düşünen kişiyim." Burada John Searle'ün "söz edimi" (ya da Austin'in "edimsel sözcelem" [*performative utterance*]) deyişi yerine "söz etkinliği" deyişini kullanıyor, böylelikle *parrhesia* tarzı ifade ve beraberinde getirdiği taahhütler ile bir insanın söylediği şeyle girdiği olağan taahhüt ilişkileri arasında bir ayırım getirmeyi amaçlıyorum; zira göreceğimiz üzere, *parrhesia*da söz konusu olan taahhüt, belirli bir toplumsal konuma, konuşmacıyla dinleyiciler arasındaki bir statü farklılığına, *parrhesiastes*in kendisi için tehlike arz eden, dolayısıyla da belli bir risk içeren bir şey söylemesine vb'ne bağlıdır.

### *Hakikat*

İki tür *parrhesia*yı birbirinden ayırmamız gerekir. Bunların birincisi, sözcüğün "boşboğazlık" sözcüğüne yakın anlamda kullanıldığı ve kişinin zihnindeki birtakım şeyleri –ya da her şeyi– niteliksel bir ayrım gözetmeksizin söylediği durumu betimleyen aşağılayıcı anlama denk düşer. Bu aşağılayıcı anlama örneğin Platon'da,[5] herkesin diğer yurttaşlara hitap etme ve her türlü şeyi –hatta site için en aptalca ya da en tehlikeli sayılan şeyleri de– söyleme hakkına sahip olduğu kötü demokratik yönetim biçiminin betimlendiği kısımlarda rastlamak mümkündür. Bu aşağılayıcı anlama Hıristiyan literatürde daha sık rastlanır. Bu türden bir "kötü" *parrhesia*, bu metinlerde bir disiplin unsuru ya da Tanrı'nın tefekkürünün zorunlu koşulu olan sessizliğin karşıtı olarak kullanılır.[6] Kalbin ve zihnin her hareketini yansıtan bir sözel etkinlik olarak *parrhesia*, bu olumsuz anlamıyla, açıkça Tanrı'nın tefekkürüne engel teşkil eder.

---

5. Platon, *Devlet*, 577b. Ayrıca bkz. *Phaedrus* 240e ve *Yasalar* 649b, 671b.
6. Bkz. G. J. M. Bartelink, "Quelques observations sur *parrhesia* dans la littérature paléo-chrétienne", *Graecitas et latinitas Christianorum primaeva*, Ek III, s. 44-55 [Aşağılayıcı anlamıyla *parrhesia*].

Ne var ki *parrhesia* klasik metinlerde çoğu zaman bu aşağılayıcı anlamdan ziyade olumlu bir anlama sahiptir. *Parrhesiazesthe* "hakikati söylemek" anlamına gelir. Peki *parrhesiastes* doğru olduğunu *düşündüğü* şeyi mi söyler yoksa gerçekten doğru olan şeyi mi? Bence *parrhesiastes* doğru olan şeyi söyler; zira o şeyin doğru *olduğunu bilir* ve o şeyin doğru olduğunu *bilmesi*, o şeyin gerçekten de doğru olmasından kaynaklanır. *Parrhesiastes* sadece dürüst olmakla ve düşüncesinin ne olduğunu söylemekle kalmaz; aynı zamanda onun düşüncesi hakikattir. O doğru olduğunu *bildiği* şeyi söyler. O halde *parrhesia*nın ikinci özelliği, inanç ile hakikat arasında her zaman tam bir örtüşme olmasıdır.

Yunan *parrhesia* düşüncesini modern (Descartesçı) kanıt anlayışıyla karşılaştırmak ilginç olabilir; zira Descartes'a göre inanç ile hakikat arasındaki örtüşme belli bir (zihinsel) kanıtın deneyimlenmesiyle elde edilir. Oysa Yunanlarda, inanç ile hakikat arasındaki örtüşme (zihinsel) bir deneyim dahilinde oluşmaz, bir *sözel etkinlik*, yani *parrhesia* dahilinde oluşur. Görünen o ki Eski Yunan'daki bu anlamıyla *parrhesia*, modern epistemolojik çerçevemize uymaz.

Ayrıca şunu da belirtmeliyim: Antik Yunan kültürüne ait hiçbir metinde, *parrhesiastes*'in hakikate sahip olma konusunda herhangi bir *şüphe* taşıdığı izlenimi verdiğine rastlamadım. Zaten Descartesçı sorun ile *parrhesia* tutumu arasındaki fark da tam olarak budur; zira Descartes, şüphe edilmeyecek biçimde açık ve seçik kanıt elde etmediği sürece inandığı şeyin gerçekten doğru olduğundan emin değildir. Oysa Yunan *parrhesia* düşüncesinde hakikatin elde edilmesi konusunda herhangi bir sorun varmış gibi görünmez; zira hakikatin elde edilmesi, birtakım *ahlaki* niteliklere sahip olunması yoluyla garanti altına alınmış olur. Bir insan birtakım ahlaki niteliklere sahipse, bu onun hakikate erişebilme imkânı olduğunun ispatıdır (ve tersi durum da geçerlidir). "*Parrhesia* oyunu" *parrhesiastes*in birinci olarak hakikati bilmek, ikinci olarak da böylesi bir hakikati başkalarına aktarmak için gereken ahlaki niteliklere sahip bir insan olduğunu varsayar.[7]

7. Bkz. Foucault'nun röportajı, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", *Michel Foucault*, H.L. Dreyfus ve P. Rabinow, s. 252.

Eğer *parrhesiastes*in dürüstlüğü konusunda herhangi bir "ispat" varsa, bu *cesaret*ten başkası olamaz. Bir konuşmacının tehlikeli –çoğunluğun inandıklarından farklı– bir şey söylemesi, o kişinin *parrhesiastes* olduğunun güçlü bir işaretidir. Bir kişinin hakikat anlatıcısı* olup olmadığını nasıl bilebileceğimiz sorusunu sorduğumuzda, iki soru sormuş oluruz. Birincisi, belli bir kişinin hakikat anlatıcısı olduğunu nasıl bilebiliriz; ikincisi, *parrhesiastes* olduğu iddia edilen kişi, inandığı şeyin gerçekte hakikat olduğundan nasıl emin olabilir. Birinci soru –yani birinin *parrhesiastes* olduğunu kabul etme konusundaki soru– Yunan-Roma toplumunda son derece önemli bir soruydu ve göreceğimiz üzere Plutarkhos, Galenos ve diğerleri tarafından açıkça ortaya atılmış ve tartışılmıştı.' İkinci olarak sorduğumuz şüpheci soru ise, kanımca Yunanların yabancı olduğu, modern döneme özgü bir sorudur.

## *Tehlike*

Bir insan ancak hakikati söylemenin risk ya da tehlike arz ettiği durumlarda *parrhesia* kullanıyor sayılır ve *parrhesiastes* olarak kabul görmeyi hak eder. Örneğin, Yunanlar açısından bakarsak, bir gramer öğretmeni ders verdiği öğrencilere hakikati söyleyebilir ve bunu yaparken de öğrettiklerinin doğru olduğu konusunda şüphe duymaz. Ancak inanç ile hakikat arasındaki bu örtüşmeye rağmen bir *parrhesiastes* değildir o. Öte yandan, bir filozof bir hükümdara, bir tirana hitap etse ve ona tiranlığının rahatsız edici ve nahoş olduğunu, zira tiranlığın adaletle bağdaşmadığını söylerse, filozof hakikati söylemiş olur, hakikati söylediğine inanır, buna ilaveten bir de *risk* alır (çünkü tiran ona karşı öfkelenebilir, onu cezalandırabilir, onu sürgüne gönderebilir, onu öldürebilir). Nitekim Platon'un Siracusalı Dionysios karşısındaki durumu tam da budur. Platon'un Yedinci Mektup'unda ve Plutarkhos'un *Dion'un Hayatı* eserinde bu konuya yapılan son derece ilginç

* Foucault burada ve metnin kalan kısmında "hakikati söyleyen kişi" anlamında "truth-teller" terimini kullanıyor. Ancak hem ifadenin akıcılığını sağlamak, hem de İngilizcedeki terimin "story-teller" (hikâye anlatıcısı) terimiyle olan yakınlığını korumak için, uygun olan yerlerde "hakikat anlatıcısı" terimini tercih ettik. (ç.n.)

göndermeler vardır. Umarım daha sonra bu metinler üzerine çalışma fırsatı buluruz.

Gördüğünüz gibi *parrhesiastes* risk alan bir insandır. Elbette ki bu risk her zaman bir ölüm riski değildir. Örneğin bir arkadaşının yanlış bir iş yaptığını görür ve ona hata yaptığını söyleyerek öfkesini uyandırma riskini göze alırsan, bir *parrhesiastes* gibi davranmış olursun. Böyle bir durumda hayatını riske atmış olmazsın; ancak uyarılarınla onu kırabilirsin ve dostluğunuz bundan dolayı zarar görebilir. Eğer siyasi bir tartışmada bir hatip, düşünceleri çoğunluğun düşüncelerine aykırı olduğu ya da düşünceleri bir siyasi skandala yol açabileceği için popülerliğini kaybetme riskiyle karşı karşıya kalıyorsa *parrhesia* kullanıyor demektir. O halde *parrhesia* tehlike karşısındaki cesaretle ilintilidir ve belli bir tehlikeye rağmen hakikati söyleme cesaretine sahip olunmasını talep eder. Ve hakikati söylemek, en uç biçimiyle, yaşam ve ölüm "oyunu"nun bir parçası sayılır.

*Parrhesiastes* hakikati söylerken risk almak zorunda olduğu için, kral ya da tiran genellikle *parrhesia* kullanamaz; zira hiçbir şey riske atmış sayılmaz.

Hayatının tehlikeye atıldığı bir *parrhesia* oyununu kabul ettiğin zaman, kendi kendinle özgül bir ilişkiye girmiş olursun: Hakikatin söylenmemiş halde kaldığı bir hayatın güvencesi altında kalmaktansa, hakikati söylemek uğruna ölümü göze almış olursun. Tabii ki ölüm tehdidi Öteki'nden gelir; dolayısıyla da Öteki ile belli bir ilişkinin kurulmuş olması gerekir. Ancak *parrhesiastes* öncelikle kendisiyle özgül bir ilişki kurmayı seçmiştir: Kendisine karşı sahtekârlık yapan bir canlı varlık değil, bir hakikat anlatıcısı olmayı kendisi için daha uygun görmüştür.

## *Eleştiri*

Eğer bir mahkeme esnasında aleyhinde kullanılabilecek bir şey söylersen, dürüst olmana, söylediğin şeyin doğru olduğuna inanmana ve bu şekilde konuşarak kendini tehlikeye attığına inanmana rağmen *parrhesia* kullanmamış olabilirsin; zira *parrhesia*da tehlike daima söylenen hakikatin *dinleyici*yi incitebilecek ya da öfkelendirebilecek nitelikte olmasından kaynaklanır. Bu nedenle *parrhesia* daima hakikati söyleyen ile dinleyici arasın-

daki bir "oyun"dur. Söz konusu *parrhesia*, örneğin dinleyicinin belli bir şekilde davranması gerektiği ya da düşüncelerinin, edimlerinin vb yanlış olduğu şeklinde bir uyarı olabilir. Konuşmacının, kendisi üzerinde güç kullanabilecek ve yaptıklarından dolayı onu sansürleyebilecek ya da cezalandırabilecek birine hitap ettiği durumlarda, *parrhesia*, konuşan kişinin yaptığı bir edimin itirafı olabilir; yani gördüğünüz gibi *parrhesia*nın işlevi bir başkasına hakikati ispat etmek değil, *eleştiri* sunmaktır. Ve bu eleştiri dinleyiciye ya da konuşmacının kendisine yöneliktir. "Sen bunu yapıyor ve şunu düşünüyorsun. Ancak bunu yapmamalı ve şunu düşünmemelisin." "Şu şekilde davranıyorsun; ama aslında şu şekilde davranman gerekir." "Ben bunu yaptım ve bunda hatalıydım." *Parrhesia* bir başkasına ya da kişinin kendisine yönelik bir eleştiri biçimidir. Ancak bu eleştiri daima konuşmacının ya da itirafçının dinleyiciye oranla aşağı konumda bulunduğu bir durumda gerçekleşir. *Parrhesiastes* daima hitap ettiği kimseden daha güçsüz konumdadır. *Parrhesia* bir anlamda "aşağıdan" gelip "yukarı" yönelir. Bu nedenle bir Yunan, bir çocuğu eleştiren bir öğretmen ya da bir babanın *parrhesia* kullandığını söylemeyecektir. Ancak bir filozof bir tiranı eleştirdiğinde, bir vatandaş çoğunluğu eleştirdiğinde ya da bir öğrenci öğretmenini eleştirdiğinde *parrhesia* kullanılmış olabilir.

Ancak bu herkesin *parrhesia* kullanabileceği anlamına gelmez; zira her ne kadar Euripides'in bir hizmetçinin *parrhesia* kullandığı bir metni olsa da,[8] *parrhesia* kullanımı çoğunlukla *parrhesiastes*in kendi soykütüğünü ve statüsünü biliyor olmasını gerektirir; yani bir insan *parrhesiastes* olarak hakikati söylemek istiyorsa öncelikle bir erkek vatandaş olmalıdır. Nitekim, *parrhesia* kullanamayan bir kişi, sitenin siyasi yaşamının parçası olamadığı ya da "*parrhesia* oyunu"nu oynayamadığı ölçüde *Parrhesia*dan mahrumdur. Kişinin meclise, yani *ekklesia*ya hitap ettiği "demokratik *parrhesia*"da, konuşmacının vatandaş olması gerekir; gerçekte kişinin, kendisine konuşma ayrıcalığını veren o özgül kişisel, ahlaki ve toplumsal niteliklere sahip olması, vatandaşlar arasında *en iyi*lerden biri olması gerekir.

8. Euripides, *Bakkhalar*, 666 vd.

Ancak *parrhesiastes*, çoğunluğu tehdit eden bir hakikati açığa çıkardığı zaman, özgürce konuşma ayrıcalığını riske atmış olur; zira Atinalı liderlerin, sırf çoğunluğun karşı koyduğu bir şey önerdikleri için, hatta güçlü etkileri nedeniyle meclisin özgürlüğünü sınırlandırdıkları düşünüldüğü için sürgüne gönderildikleri oldukça iyi bilinen bir hukuki durumdur. Bu şekilde meclis hakikate karşı "korunmuş" olurdu. İşte bu, "demokratik *parrhesia*"nın kurumsal temelidir. Bu türün, bir danışmanın hükümdara dürüst ve yardımcı nitelikli tavsiyelerde bulunduğu "monarşik *parrhesia*" türünden ayrılması gerekir.

## *Ödev*

*Parrhesia*nın son özelliği şudur: *Parrhesia*da hakikati söylemek bir *ödev* olarak görülür. Örneğin hakikati kabul edemeyenlere hakikati söyleyen ve sürgüne gönderilen ya da bir şekilde cezalandırılan hatip sessiz kalmak konusunda *özgür*dür. Kimse onu konuşmaya zorlamaz; ancak o, bunu yapmanın bir ödev olduğunu hisseder. Öte yandan, bir kişi hakikati söylemek zorunda ise (örneğin işkence tehdidi altındaysa), bu durumda onun konuşması *parrhesia* tarzı bir konuşma olmaz. Yargıçlar tarafından suçunu itiraf etmeye zorlanan bir maktul *parrhesia* kullanmaz. Ancak eğer ahlaki zorunluluk sonucu suçunu bir başkasına itiraf ederse, o zaman *parrhesia* ediminde bulunmuş olur. Bir dostu ya da hükümdarı eleştirmek, hatasını anlamayan bir dosta yardım etmenin bir ödev olduğu ya da kralın hükümdarlığını düzeltmek için ona yardım etmenin siteye karşı bir ödev olduğu ölçüde bir *parrhesia* edimidir.

Yukarıda bahsettiklerimizi toparlayacak olursak: *Parrhesia*, konuşmacının dürüstlük yoluyla hakikatle belli bir ilişki kurduğu, tehlike yoluyla kendi hayatıyla belli bir ilişki kurduğu, eleştiri yoluyla kendisi ya da öteki insanlarla belli bir ilişki kurduğu (özeleştiri ya da öteki insanların eleştirisi), özgürlük ve ödev yoluyla da ahlaki kuralla özgül bir ilişki kurduğu bir sözel etkinlik türüdür. Daha kesin bir ifadeyle, *parrhesia*, konuşmacının hakikatle olan kişisel ilişkisini ifade ettiği, hakikati anlatma eylemini başka insanlara (ve aynı zamanda da kendisine) yardım edip onların durumunu düzeltme amacını taşıyan bir ödev gibi

gördüğü ve bu nedenle hayatını riske attığı bir sözel etkinliktir. *Parrhesia*da konuşmacı özgürlüğünü kullanır ve kandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik ya da sessizlik yerine hakikati, hayat ve emniyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriyi, kendi çıkarını koruma ve ahlaki kayıtsızlık yerine ahlaki ödevi tercih eder. Genel bir bakışla, İÖ V. yüzyıl ile İS V. yüzyıl arasındaki Yunan metinlerinin büyük bir kısmında *parrhesia* sözcüğünün olumlu anlamı budur.

## B. Sözcüğün Evrimi

Bu seminerde yapmak istediğim, *parrhesia*nın bütün boyutlarını ve özelliklerini inceleyip çözümlemekten ziyade, antikçağ kültüründe (İÖ V. yüzyıldan itibaren), Hıristiyanlığın başlangıcına kadarki dönemde *parrhesia* oyununun evriminin kimi veçhelerini göstermek ve vurgulamaktır. Kanaatimce bu evrimi üç bakış açısından hareketle çözümleyebiliriz.

### *Retorik*

Bu bakış açılarının ilki *parrhesia*nın retorikle olan ilişkisiyle (ki bu Euripides'te bile sorun arz eden bir ilişkidir) ilintilidir. Sokratesçi-Platoncu gelenekte *parrhesia* ile retorik kesin bir karşıtlık arz eder ve bu karşıtlık, örneğin *parrhesia* sözcüğünün kullanıldığı *Gorgias*'ta belirgin şekilde görülmektedir.[9] Süreklilige sahip uzun konuşma bir retorik ya da sofistlik aracıyken, soru ve cevaplardan oluşan diyalog *parrhesia*nın tipik biçimidir; bir başka deyişle diyalog *parrhesia* oyununun oynanmasında temel tekniklerden biridir.

*Parrhesia* ile retorik arasındaki karşıtlık *Phaedrus*'ta da görülür. Bildiğiniz gibi bu diyalogdaki asıl mesele konuşma ile yazı arasındaki karşıtlığın doğası değil, hakikati söyleyen *logos* ile böylesi bir hakikat anlatıcılığına muktedir olmayan *logos* arasındaki farktır. *Parrhesia* ile retorik arasında bulunan ve İÖ IV. yüzyılda Platon'un yazılarında son derece keskin bir hal alan bu karşıtlık, felsefe geleneğinde yüzyıllar boyunca etkisini sürdürecektir. Örneğin Seneca'da, kişilerarası konuşmaların –tabii

9. Platon, *Gorgias*, 461e, 487a-e, 491e.

konuşmacı retorik araçlarına ve süslemelere duyulan ihtiyaçtan vazgeçebilirse– dürüst konuşma ve hakikati söyleme için en iyi vasıta olduğu fikrine rastlamak mümkündür. Ve İS II. yüzyılda bile retorik ile felsefe arasındaki kültürel karşıtlık son derece açık ve önemlidir.

Öte yandan İmparatorluk döneminin başlarında yaşamış kimi retorikçilerin eserlerinde *parrhesia*nın retorik alanına dahil edildiğine dair birtakım işaretler bulmak mümkündür. Örneğin Quintillianus'un *Institutio Oratoria*'sında[10] (IX. Kitap, II. Bölüm), yazar bazı retorik biçimlerinin dinleyicilerin duygularını yoğunlaştırmak için özel olarak uyarlandığını anlatır ve bu tür teknik biçimlere *exclamatio* (ünlem) adını verir. Bu ünlemlerle bağlantılı olan ve Quintillianus'a göre "taklit ya da sanatlı bir tasarım yoluyla" yapılmayan doğal bir ünlem türü de vardır. Seneca bu doğal ünlem türüne "özgür konuşma" [*libera oratione*] adını verir ve bu türün Cornificius tarafından "ehliyet" [*licentia*], Yunanlar tarafından da "*parrhesia*" şeklinde çevrildiğini söyler. O halde *parrhesia*, retorikte kullanılan "biçimlerden" biridir ve şu özelliğe sahiptir: Tamamen doğal olduğu için hiçbir biçime sahip değildir. *Parrhesia*, dinleyicilerin duygularını yoğunlaştıran retorik biçimlerinin sıfır derecesidir.

## *Siyaset*

*Parrhesia*nın evriminin ikinci önemli veçhesi siyaset alanıyla ilintilidir.[11] Euripides'in oyunlarında ve İÖ IV. yüzyıla ait metinlerde kullanıldığı haliyle *parrhesia* Atina demokrasisinin asli özelliklerinden birisidir. Tabii ki Atina anayasasında *parrhesia*nın sahip olduğu rolü daha ayrıntılı biçimde araştırmamız gerekiyor. Ancak genel olarak, *parrhesia*nın iyi vatandaşa özgü etik ve kişisel bir tutumun yanı sıra, demokrasi için bir rehber niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Atina demokrasisi son derece açık bir

10. Quintillanus, *The Institutio Oratoria of Quntillian*, Cilt 3, 389-439.
11. Bkz. Pierre Miquel, "*parrhesia*", *Dictionnaire de Spiritualité*, Cilt 12, s. 260-1; Erik Peterson, "Zur Bedeutungsgeschichte von *Parrhesia*", *Reinhold Seeberg Festschrift*, Bd. 1, 283-8; Giuseppe Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, 29 vd Heinrich Sclier, "*parrhesia*, *parrhesia*xomai", *Theological Dictionary of the New Testament*, Cilt 5, 871-3.

biçimde, insanların *demokratia*, *isegoria* (eşit konuşma hakkı), *isonomia* (tüm vatandaşların iktidarın kullanımında eşit katılımı) ve *parrhesia*nın tadını çıkaracakları bir yönetim biçimi (*politeia*) şeklinde tanımlanmıştır. Kamusal nitelikli konuşmanın koşulu olan *parrhesia*, vatandaş sayılan bireyler arasında ve bir araya gelip bir meclis oluşturan vatandaşlar arasında kullanılır. Buna ilaveten, *parrhesia*nın ortaya çıktığı yer *agora*dır.

Helenistik dönemde, Helenik monarşilerin yükselişiyle beraber bu siyasi anlam değişir. Bu kez *parrhesia* hükümdar ile danışmanları ya da maiyeti arasındaki ilişkide merkezi konum kazanır. Devletin monarşik yönetim biçiminde, danışmanın ödevi krala karar süreçlerinde yardımcı olmak ve onun görevi kötüye kullanmasını engellemek üzere *parrhesia* kullanmaktır. *parrhesia* hem kral, hem de kralın yönetimindeki halk için gerekli ve yararlıdır. Hükümdarın kendisi *parrhesiastes* değildir; ama iyi yöneticinin özelliklerinden biri, *parrhesia* oyununu oynayabilmesidir. O halde iyi bir kral gerçek bir *parrhesiastes*in kendisine söylediği her şeyi kabul eder. Kararlarına yönelik eleştirileri dinlemek onun için can sıkıcı olsa bile... Bir hükümdar, dürüst danışmanlarını göz ardı eder ya da söylediklerinden dolayı onları cezalandırırsa, bir tiran olduğunu göstermiş olur. Birçok Yunan tarihçinin çizdiği hükümdar portreleri, hükümdarın danışmanlarına nasıl davrandığını da hesaba katar. Ve bu portrelerde, bu davranışın kralın *parrhesiastes*i dinleme becerisinin bir göstergesi olduğu ortaya çıkar.

Monarşik *parrhesia* oyunundaki bir üçüncü oyuncu kategorisi de sessiz çoğunluktan oluşur: Kralla danışmanları arasındaki değiştokuşlarda bulunmayan ama danışmanın krala hizmet ederken göndermede bulunduğu ya da onlar adına söz hakkı kullandığı halk.

Monarşik yönetimde *parrhesia*nın belirdiği yer artık *agora* değil, kralın sarayıdır.

### *Felsefe*

Nihayet *parrhesia*nın evrimi, bir yaşama sanatı (*tekhne tou biou*) olarak görülen felsefe alanıyla olan ilişkisi boyunca çizilebilir.

Platon'un yazılarında Sokrates *parrhesiastes* rolünde görülür. *Parrhesia* sözcüğü Platon'da defalarca geçmesine rağmen, düşünür *parrhesiastes* sözcüğünü –ki bu sözcüğün Yunanca kelime haznesinin bir parçası olması daha sonralarıdır– hiç kullanmaz. Diğer yandan Sokrates'in rolü tipik bir şekilde *parrhesiastes* rolüdür; zira o sürekli olarak sokaktaki Atinalıların karşısına çıkar ve *Savunma*'da[12] belirtildiği gibi onları bilgelik, hakikat ve ruh mükemmeliyeti konusunda dikkatli olmaya davet ederek hakikate yönlendirir. Aynı şekilde *Büyük Alkibiades* diyaloğunda da Sokrates *parrhesiastes* rolündedir; zira Alkibiades'in dostları ve sevgilileri bir iltimas kapabilmek için onu övgülere boğarken, Sokrates onu başka bir fikre yönelterek öfkesini uyandırma riskini göze alır: Bu fikre göre Alkibiades Atinalılar arasında birinci gelip Atina'yı yönetme hakkını kazanma ve Pers kralından daha güçlü olma hedefine ulaşmadan ve dikkatini Atina'nın idaresine yöneltmeden önce, kendine dikkat etmeyi öğrenmelidir. Felsefi *parrhesia*, böylece kendine dikkat etme (*epimeleia heautou*) temasıyla ilintilendirilmiş olur.[13]

Epikurosçuların dönemine gelindiğinde, *parrhesia*nın kendine dikkat etme düşüncesiyle olan yakınlığı daha da artmış, *parrhesia*nın kendisi "ruhun terbiyesi" için gereken bir tinsel rehberlik *tekhne*si olarak ele alınmıştır. Örneğin Philodemos [İÖ 110-35] (ki Lucretius [İÖ 99-55] ile beraber İÖ I. yüzyıldaki en kayda değer Epikurosçu yazarlardan biri olmuştur) *parrhesia* üzerine bir kitap yazmış [*Peri parrhesia*],[14] kitapta Epikurosçu cemaat içinde insanların birbirlerine hocalık yapabilmeleri ve yardım edebilmeleri için gereken teknik temrinlerden bahsetmiştir. Bu *parrhesia* tekniklerinin örneğin Epiktetos, Seneca ve diğer Stoacı filozoflarda nasıl geliştirildiğini ileride inceleyeceğiz.

---

12. Platon, *Savunma*, 29d-e.
13. Bkz. Michel Foucault, *Le Souci de soi*, 58 vd. ["Kendilik Kaygısı", *Cinselliğin Tarihi*, s. 336 vd].
14. Philodemos, *Peri Parrhesia*, Der. A. Olivieri. Leipzig, 1914.

# 2
# Euripides'te *Parrhesia*[1]

Bugün *parrhesia*nın Yunan edebiyatındaki ilk örneklerini çözümleyerek işe başlamak istiyorum. Özel olarak da Euripides'in altı tragedyasında sözcüğün nasıl kullanıldığını inceleyeceğim. Bu tragedyalar *Fenikeli Kadınlar*, *Hippolytos, Bakkhalar*, *Elektra*, *İon* ve *Orestes* olacak.

Bu oyunların ilk dördünde *parrhesia* önemli bir konu ya da *motif* oluşturmaz. Ancak sözcük, genellikle anlamını kavramamız konusunda yardımcı olacak belirli bir bağlamda kullanılır. Son iki oyunda –*İon* ve *Orestes*'te– ise *parrhesia* son derece önemli bir role sahiptir. Hatta ben *İon*'un baştan sona *parrhesia* sorununa ayrıldığını düşünüyorum; zira bu oyun "kim hakikati söyleme hakkına sahiptir, kim bunu bir ödev olarak görür ve kim kendinde bunu yapacak cesareti bulur?" sorularının izini sürer. *İon*'daki bu *parrhesia* sorunu tanrılar ile insanlar arasındaki ilişkiler bağlamında ortaya konur. *Orestes*'te –ki bu oyun on yıl sonra yazılmıştır ve Euripides'in son oyunlarından biridir– *parrhesia*nın rolü aynı derecede belirgin değildir. Gene de oyun, Atinalıların o dönemde ortaya attıkları siyasi meselelerle doğrudan bağlantılı olması nedeniyle dikkati çeken bir *parrhesia* sahnesi içerir. Bu *parrhesia* sahnesinde, insanlara ait kurumlar bağlamında belirdiği şekliyle *parrhesia* meselesine dair bir değişim söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle, *parrhesia* hem siyasi, hem de felsefi bir mesele olarak görülmektedir.

1. İkinci ders: 31 Ekim 1983.

O halde bugün ilk olarak *parrhesia*nın saydığım ilk dört oyundaki kullanımları hakkında bir şeyler söylemeye ve böylece sözcüğün anlamına biraz daha ışık tutmayı deneyeceğim. Daha sonra ise insanların hakikat anlatıcısı rolünü –yani tanrıların artık üstlenemedikleri bir rolü– sahiplendikleri o en önemli *parrhesia* oyununun, yani *İon*'un bütüncül bir çözümlemesine girişeceğim.

## Fenikeli Kadınlar [İÖ 411-409]

Önce *Fenikeli Kadınlar* oyununu ele alalım. Bu oyunun ana teması Oedipus'un iki oğlu Eteokles ile Polyneikes arasındaki kavgadır.

Hatırlayacağınız üzere, Oedipus'un ölümünden sonra, oğulları Eteokles ve Polyneikes, babalarının mirası "keskin çelik ile" bölüşecekleri yönündeki kehanetinin gerçekleşmesini engellemek için bir anlaşma yaparak Thebai'yi yıldan yıla dönüşümlü olarak yönetmeye ve ilk yıl (büyük kardeş olan) Eteokles'in başa geçmesine karar verirler. Ancak Eteokles hükümdarlığının ilk yılı sona erdiğinde tahtı bırakmayı ve iktidarı kardeşi Polyneikes'e devretmeyi reddeder. Bu nedenle oyunda Eteokles tiranlığı, Polyneikes –ki sürgünde yaşamaktadır– ise demokratik rejimi temsil etmektedir. Babasının tahtındaki payını geri almak isteyen Polyneikes, Eteokles'i defetmek ve Thebai kentini ele geçirmek üzere bir Argos ordusuyla geri döner. İokaste –Polyneikes ile Eteokles'in anneleri, Oedipus'un karısı ve annesi– iki oğlunu ateşkes yapıp buluşmaya ikna eder. Polyneikes buluşmaya geldiğinde İokaste ona Thebai'den sürgün edildiği dönemde yaşadığı sıkıntıları sorar. "Sürgünde olmak gerçekten de zor mu?" diye sorar İokaste. Ve Polyneikes "Her şeyden daha zor" diye cevap verir. Ve İokaste sürgünün neden bu kadar zor olduğunu sorduğunda, Polyneikes bunun nedeninin insanın *parrhesia*nın tadını çıkaramaması olduğunu söyler:

> İOKASTE: Her şeyden çok bilmek istediğim şudur: Sürgün hayatı nasıldır? Büyük bir sefalet midir?
> POLYNEİKES: En büyüğü... Söylendiğinden de kötü.
> İOKASTE: Ne açıdan kötü? Bir sürgünün kalbini en çok yaralayan şey nedir?

POLYNEİKES: En kötüsü nedir bilir misin? Özgürce konuşma hakkından mahrumdur insan [*en men megiston, ouk ekhei parrhesia*].
İOKASTE: İnsanın zihninden geçenleri söylemekten men edilmesi... Bu bir kölenin yaşamına benziyor.
POLYNEİKES: İnsan yönetenlerin aptallığına dayanmak zorunda kalıyor.
İOKASTE: Delilerle deliliklerinde buluşmak... Bu insanı hasta eder.
POLYNEİKES: İnsan kendi yararı uğruna doğasına karşı geliyor ve köle oluyor böylece.[2]

Bu birkaç satırda gördüğünüz gibi *parrhesia* öncelikle Polyneikes'in toplumsal statüsüne bağlıdır; çünkü eğer sitenin nizami vatandaşlarından değilseniz, sürgündeyseniz, *parrhesia*yı kullanamazsınız. Bu oldukça açıktır. Ancak burada başka bir şey daha söylenmektedir: Eğer özgür konuşma hakkına sahip değilseniz, iktidarın hiçbir türünü kullanmanız mümkün değildir ve bu nedenle bir köleyle aynı statüye sahip olursunuz. Dahası, eğer vatandaşlar *parrhesia*yı kullanamazlarsa, hükümdarın iktidarına karşı koyamazlar. Ve eleştiri hakkı olmazsa, bir hükümdar tarafından kullanılan iktidarın sınırı olmaz. Böylesi bir sınırsız iktidar, İokaste tarafından "delilerle deliliklerinde buluşmak" şeklinde nitelenir; zira sınırsız iktidar delilikle doğrudan bağlantılıdır. İktidarını kullanan insan, ancak onu eleştirmek ve böylece iktidarına ve emirlerine bir sınır koymak üzere *parrhesia* kullanan biri varsa bilge olabilir.

## Hippolytos [İÖ 428]

Euripides'ten alıntılamak istediğim ikinci pasaj *Hippolytos*'tan. Bildiğiniz gibi oyun Phaedra'nın Hippolytos'a duyduğu aşkla ilgilidir. Ve *parrhesia* ile ilgili olan pasaj Phaedra'nın itirafından, Phaedra'nın oyunun ilk kısmında dadısına Hippolytos için duyduğu aşkı (ama onun adını söylemeden) itiraf ettiği kısımdan hemen sonra yer alır. Ancak *parrhesia* bu itirafla değil, bambaşka bir şeyle ilgilidir. Phaedra, Hippolytos için duyduğu aşkı itiraf ettikten hemen sonra, zina yaparak kendi aileleri, kocaları ve çocukları için utanç kaynağı olan kral ailesine

2. Euripides, *Fenikeli Kadınlar*, satır 386-94.

mensup asil kadınlardan bahseder. Ve Phaedra aynı şeyi yapmak istemediğini zira oğullarının Atina'da, anneleriyle gurur duyarak yaşamalarını ve *parrhesia*yı uygulamalarını istediğini söyler. Ve bir insanın ailesindeki bir lekenin farkında olmasının, onu bir köleye çevireceğini belirtir:

> PHAEDRA: Asla kocamın ve çocuklarımın onuruna leke sürmüş bir kadın olarak bilmeyecekler beni. Oğullarımın geri dönüp o şerefli Atina'da yaşamalarını, başlarını dik tutmalarını ve annelerinin adı sayesinde onurlu bir yaşam süren özgür insanlar gibi zihinlerinden geçeni dile dökmelerini [*eleutheroi tarrhesia thallontes*] istiyorum. En cesur ruhlu insanı köle yapacak tek bir şey vardır, o da anne ya da babasının yaptığı utanç verici bir şeyin sırrını haiz olmaktır.[3]

Bu metinde bir kez daha *parrhesia* yoksunluğuyla kölelik arasında bir bağlantı olduğunu görürüz; çünkü ailendeki bir onursuz davranışın farkında olduğun için konuşamıyorsan, köle olmuşsun demektir. Bunun yanı sıra, vatandaşlık da tek başına özgür konuşma hakkını elde etmek ve güvence altına almak için yeterli gibi görünmemektedir. İnsanın bir sitenin halkına özgürce hitap edebilmesi için onurun yanı sıra kendisi ve ailesi hakkında iyi bir üne sahip olması gerekir. Bu anlamda *parrhesia*, asil bir doğumdan ve saygı gören bir ünden kaynaklanan hem ahlaki, hem de toplumsal niteliklerin bulunmasını gerektirir.

## Bakkhalar [İÖ 407-406]

*Bakkhalar*'da sözcüğün karşımıza çıktığı çok kısa bir pasaj, bir geçiş ânı vardır. Pentheus'un hizmetçilerinden biri –kralın sığırtmacı [*boskos*] ve habercisi [*allegos*]– Mainad'ların toplumda yarattıkları kargaşa ile düzensizlikten ve yaptıkları fantastik eylemlerden bahseder. Ancak sizin de bildiğiniz gibi eski geleneğe göre iyi haber getiren haberciler getirdikleri haber için ödüllendirilirken, kötü haber getirenler cezalandırılırdı. Bu nedenle kralın hizmetçisi de Pentheus'a o üzücü haberleri vermek konusunda isteksizdir. Kralın gazabından korktuğu için de, ona *parrhesia* kullanıp bildiği her şeyi söylemesinin mümkün olup

3. Euripides, *Hippolytos*, satır 420-5.

olmadığını sorar. Ve Pentheus, hakikati söylediği sürece başının derde girmeyeceğine dair ona söz verir:

> SIĞIRTMAÇ: O kutsal Bakkhaları gördüm, çıplak ve çılgın bir halde, bir ok misali şehrin kapılarından dışarı akıp gittiler. Niyetim, efendim, size yaptıkları tuhaf ve korkunç şeylerden –her türlü mucizenin ötesindeki o şeylerden– bahsetmekti. Ancak önce şunu öğrenmek isterim: Acaba orada olup bitenler hakkında özgürce konuşabilir miyim [*parrhedia phradô*]; yoksa sözcüklere bir nizam intizam mı vereyim? Fevriliğinizden, öfkenizden ve sınırsız güce sahip krallığınızdan korkuyorum.
> PENTHEUS: Benden korkmana gerek yok. Söylemen gereken neyse söyle. Öfkenin masumlara karşı kabarması yanlıştır. Şu Bakkha törenleriyle ilgili hikâyen ne kadar dehşetli olursa, kadınlarımızı kötü yola saptıran o adama vereceğim ceza da o denli ağır olacaktır.[4]

Bu satırlar ilginçtir; çünkü *parrhesiastes*in, yani hakikati söyleyen kişinin tamamen özgür bir insan olmadığı, kralın bir hizmetkârı olduğu bir durumu anlatır. Hizmetkâr, kralın *parrhesia* oyununa girecek ve ona açıkça konuşma iznini verecek bilgeliğe sahip olmaması durumunda *parrhesia* kullanamayacak olan bir kişidir. Eğer kral kendine hâkim olmayı beceremez, tutkularına tabi olur ve haberci karşısında çileden çıkarsa hakikati duymayacak ve site için kötü bir yönetici olacaktır. Ancak Pentheus, bilge bir kral olarak, hizmetçisiyle "*parrhesia* sözleşmesi" adını verebileceğimiz bir anlaşma yapar.

Şimdi Yunan-Roma dünyasında yaşamış hükümdarların siyasi hayatlarında görece önem kazanmış olan "*parrhesia* sözleşmesi"nin ne olduğuna değinelim. Hükümdar, yani hakikatten mahrum olan kişi, hakikate sahip olan ancak iktidardan mahrum olan kişiye şöyle der: Eğer bana hakikati söylersen, o hakikat ne olursa olsun cezalandırılmayacaksın; adaletsizliklerden sorumlu olan kişiler cezalandırılacak, adaletsizliklerden bahseden kişi değil. Bu "*parrhesia* sözleşmesi" fikri, sitenin en iyi ve en dürüst vatandaşına bahşedilen özel bir ayrıcalık olarak *parrhesia* fikriyle ilintilidir. Tabii ki Pentheus ile haberci arasındaki *parrhesia* sözleşmesi sadece ahlaki bir zorunluluktur; zira herhangi bir kurumsal temele dayanmaz. Haberci, kralın

4. Euripides, *Bakkhalar*, satır 664-76.

hizmetçisi olarak hâlâ son derece savunmasızdır ve her şeye rağmen konuşarak risk alır. Ancak cesur olmakla beraber gözükara değildir ve söyleyeceklerinin sonuçları hakkında temkinlidir. "Sözleşme", onun konuşarak aldığı riski azaltmayı amaçlar.

## Elektra [İÖ 415]

*Elektra*'da *parrhesia* sözcüğü Elektra ile annesi Klytemnestra arasındaki karşılaşmada karşımıza çıkar. Size bu ünlü hikâyeyi hatırlatmama gerek yok; ancak sadece oyunda sözcüğün belirdiği andan hemen önce Orestes'in tiran Aegisthos'u –yani Klytemnestra'nın sevgilisi ve (Klytemnestra ile beraber) Agamemnon'un (yani Klytemnestra'nın kocasının ve Orestes ile Elektra'nın babasının) katili olan kişiyi– öldürmüş olduğunu belirtmeliyim. Ancak Klytemnestra belirmeden hemen önce Orestes Aegisthos'un cesediyle beraber saklanır. Dolayısıyla da Klytemnestra sahneye girdiğinde olup bitenlerden bihaberdir, yani Aegisthos'un öldürüldüğünü bilmez. Ve girişi son derece güzel ve ihtişamlıdır; çünkü etrafı Troya'da yakalanan ve şimdi hepsi ona kölelik yapan en güzel bakirelerle çevrili bir kraliyet arabasına binmiştir. Ve annesi geldiği sırada orada bulunan Elektra da, babasının ölümü için intikam alma zamanının geldiğini gizlemek için bir köle gibi davranır. Elektra aynı zamanda Klytemnestra'yı aşağılamak ve ona işlediği suçu hatırlatmak işin oradadır. Bu dramatik sahne yerini ikisi arasındaki bir karşılaşmaya bırakır. Bir tartışma başlar ve biz her ikisi de aynı derecede uzun (kırk satır) iki paralel konuşma okuruz. Konuşmaların ilki Klytemnestra, ikincisi de Elektra tarafından yapılır.

Klytemnestra'nın konuşması "*Lexô de*", yani "Konuşacağım" sözüyle başlar [1.1013]. Ve Klytemnestra, kızı İphigeneia'nın kurban edilmesinin cezası olarak Agamemnon'u öldürdüğünü itiraf ederek hakikati anlatmaya başlar. Bu konuşma sonrasında Elektra "*legoim'an*", yani "ben de konuşacağım" [1.1060] şeklindeki simetrik formülle söze başlayarak cevap verir. Ancak bu simetriye rağmen, iki konuşma arasında açık bir fark vardır; çünkü Klytemnestra, konuşmasının sonunda Elektra'ya doğrudan hitap ederek, "Babanı öldürmekte hatalı olduğumu ispatlamak için *parrhesia*nı kullan" der.

KLYTEMNESTRA: (...) Onu öldürdüm. Önümde açık olan yegâne yolu takip ettim, yardım için düşmanlarının kapısını çaldım. Ne yapabilirdim sanki? Babanın dostlarından hiçbiri onu öldürmem konusunda bana yardım etmek istemedi. Eğer bana itiraz etmeye meraklıysan, durma yap. Özgürce konuş [*kantithes parrhesia*]. Babanın ölümünün haksız olduğunu ispat et.[5]

Ve Koro'nun konuşmasından sonra Elektra, "Son sözlerini unutma anne. Sana karşı *parrhesia* kullanma hakkını verdin bana" der.

ELEKTRA: Anne, az önce söylediğini unutma. Düşüncelerimi korkmadan söyleyebileceğime söz verdin [*didousa pros se moi parrhesian*].[6]

Ve Klytemnestra şöyle cevap verir: "Öyle dedim kızım ve bunu inanarak söyledim" [1.1057]. Ancak Elektra hâlâ ihtiyatlı ve dikkatlidir; çünkü annesinin, sözlerini dinledikten sonra ona zarar verip vermeyeceğini merak etmektedir:

ELEKTRA: Önce dinleyip sonra mı cezalandıracaksın beni?
KLYTEMNESTRA: Hayır hayır. Kalbin neyi söylemek istiyorsa onu söylemekte özgürsün.
ELEKTRA: Söyleyeceğim o halde. Başlıyorum.[7]

Ve Elektra dürüstçe konuşmaya başlayarak annesini yaptıklarından dolayı suçlar.

Bu iki konuşma arasında konuşmacıların statüsüyle ilgili bir başka asimetri vardır. Klytemnestra bir kraliçedir ve Agamemnon'u öldürmüş olmasını savunmak için *parrhesia* kullanmasına ya da bunu talep etmesine gerek yoktur. Ancak bu sahnede köle konumunda bulunan, köle rolünü oynayan, babasının evinde ve babasının koruması altında yaşama şansı olmayan ve annesine tıpkı bir hizmetçinin kraliçeye hitap ettiği gibi hitap eden Elektra *parrhesia* hakkına muhtaçtır.

5. Euripides, *Elektra*, Çev. Philip Vellacott, satır 1046-50.
6. *A.g.e.*, 1055-56.
7. *A.g.e.*, 1058-60.

Böylece Klytemnestra ile Elektra arasında bir başka *parrhesia* sözleşmesi yapılır: Tıpkı *Bakkhalar*'da Pentheus'un habercisine söz verdiği gibi, Klytemnestra da dürüstlüğünden dolayı Elektra'yı cezalandırmayacağına söz verir. Ancak *Elektra*'da *parrhesia* tepetakla edilir. Ne var ki bunu yapan, kraliçe olma sıfatıyla halihazırda Elektra'yı cezalandırma hakkını elinde bulunduran Klytemnestra değil, Elektra'nın kendisidir. Elektra annesinden dürüst konuşması karşılığında cezalandırılmayacağına söz vermesini ister; Klytemnestra ise yapacağı itiraftan dolayı bizzat kendisinin cezalandırılacağını bilmeden söz verir; zira bu olayların hemen ardından, yaklaşık birkaç dakika sonra çocukları Orestes ve Elektra tarafından öldürülecektir. Böylece *parrhesia* anlaşması tepetakla edilmiş olur. *Parrhesia* ayrıcalığı bahşedilen taraf zarar görmez; ancak *parrhesia* hakkını bahşeden taraf –hem de bizatihi aşağı konumda yer alarak *parrhesia* talebinde bulunmuş olan kişi tarafından– öldürülür. *Parrhesia* anlaşması, Klytemnestra için her şeyi tepetakla eden bir tuzak halini alır.

## İon [İÖ 418-417]

Şimdi bir *parrhesia* oyunu olan *İon*'a dönüyoruz.

Oyunun mitolojik çerçevesi Atina'nın kuruluş efsanesini içerir. Bir Attika söylenine göre Erektheus Atina'nın ilk kralıdır. Toprak'ın oğlu olarak doğmuştur ve öldüğünde Toprak'a geri döner. Erektheus böylece Atinalıların gurur duydukları özelliklerini, yani otokton oluşlarını, yani sözcüğün somut anlamıyla Atina toprağından doğdukları olgusunu kişileştirir.[8] İÖ 418'de, yani oyunun yazıldığı dönemde bu tür mitolojik göndermelerin siyasi anlamı vardı; çünkü Euripides seyircilerine Atinalıların Atina toprağının yerlisi olduklarını hatırlatmak istiyordu; ayrıca Euripides, (Erektheus'un kızı Kreusa'nın kocası ve Pythia'dan geldiği için Atina'nın yabancısı olan) Ksuthos karakteri aracılığıyla seyircilerine Atinalıların evlilik bağı yoluyla Peleponnesos halkına, özellikle de –adını Ksuthos ile Kreusa'nın oğullarından biri olan Akhaeos'tan alan– Akhaia'ya bağlı olduklarına işaret etmek istemiştir; zira Euripides'in Atina soykütüğüne dair

8. Bkz. Platon, *Meneksenos,* 237b.

yaptığı pan-Helenik izah, İon'u Apollon ile Kreusa'nın (yani Atina'nın eski kralı Erektheus'un kızının) oğlu olarak ele alır. Kreusa daha sonra Ksuthos ile evlenir (Ksuthos ise Euboa'lara karşı verdikleri savaşta Atinalıların müttefikidir [satır 58-62]). Bu evlilikten Doros ve Akhaeos adlı iki oğulları olur [1.1590]. İon, İon halkının, Doros Dorların, Akhaeos ise Akhaların kurucusu olarak sayılır. Böylece Yunan soyunun bütün atalarının Atina'daki kraliyet ailesinden geldiği söylenmiş olur.[9]

Euripides'in Kreusa'nın Apollon ile ilişkisine gönderme yapması ve oyunun mekânı olarak Delphi'deki Apollon tapınağını seçmiş olmasındaki amaç, Atina ile Delphi tapınağının pan-Helenik Tanrısı Apollon arasındaki yakın ilişkiyi göstermektir; zira oyunun oynandığı dönemde Atina Sparta'ya karşı bir pan-Helenik koalisyon kurmaya çalışıyordu. Delphi rahipleri büyük ölçüde Sparta'nın tarafını tuttukları için Atina ile Delphi arasında husumet söz konusuydu. Ancak Atina'yı Helen dünyasının liderliğine yükselterek iyi bir konuma getirmek isteyen Euripides, iki kent arasındaki karşılıklı ebeveynlik ilişkisine vurgu yapmak istedi. O halde bu mitolojik soykütükler, bir yönüyle, Atinalı liderlerin bir Atina İmparatorluğu'nun mümkün olduğuna dair inançlarının sürdüğü bir dönemde Atina'nın emperyalist siyasetini haklı çıkarmak amacıyla konu edilmişti.

Ben oyunun siyasi ve mitolojik veçhelerine değil, hakikatin açığa çıkarılmasının mekânının Delphi'den Atina'ya kayması temasına odaklanacağım. Bildiğiniz gibi Delphi'deki kehanet mabedi Eski Yunan'da insanların gidip Pythia'nın sözleri aracılığıyla tanrılardan hakikati dinledikleri yerdi. Ancak bu oyunda hakikate dair kehanetlerin açık biçimde Delphi'den Atina'ya kaydığını görürüz. Artık Atina hakikatin göründüğü yerdir. Ve bu kaymanın bir parçası olarak, hakikat artık (Delphi'de olduğu gibi) insanlar *için* tanrılar tarafından açığa çıkarılmaz, Atina tarzı *parrhesia* yoluyla insanlar *tarafından* insanlar için açığa çıkarılır.

9. A.S. Owen, *İon*'un siyasi anlamı hakkında şöyle yazıyor: "Oyunun amacı Atina İmparatorluğu'nun bir arada olması için gerekçeler sunmak ve Peleponnesos'in Doryen devletlerinin uzak geçmişinin, onların Atina'yla olan ittifakını doğruladığını hissetmelerini sağlamaktı" [Euripides, "Giriş", *İon*, Clarendon Press, Oxford, s. xxii].

Euripides'in *İon* oyunu Atina'nın otokton niteliğine methiyeler düzen ve Atina'nın çoğu diğer Yunan site-devletiyle olan kan bağını olumlayan bir oyundur. Ancak oyun öncelikle hakikati söylemenin Delphi'den Atina'ya, Apollon'dan Atina vatandaşına geçişinin hikâyesidir. İşte bu nedenle ben oyunun *parrhesia*nın hikâyesi olduğunu düşünüyorum. Oyun, gerçek anlamda bir *parrhesia* oyunudur.

Şimdi oyunun bir taslağını vermek istiyorum:

| SESSİZLİK | HAKİKAT | KANDIRMA |
|---|---|---|
| Delphi | Atina (Athena) | Yabancı devletler |
| Apollon | Erektheus | Ksuthos |
| | Kreusa | |
| | İon | |

Göreceğimiz üzere Apollon oyun boyunca sessiz kalır. Ksuthos ise hem tanrı tarafından kandırılır hem de kandırır. Biz bunun yanı sıra Kreusa ile İon'un nasıl Apollon'un sessizliğine zıt düşecek şekilde hakikati söylediklerini ele alacak, bunun nedeninin sadece kendilerini *parrhesia* ile donatan Atina toprağına bağlı olmaları olduğunu göreceğiz.

### *Hermes'in Prologu*

Öncelikle Hermes'in oyun başlamadan önce oynanan prologunda anlatılan olay akışından kısaca bahsedeceğim.

Erektheus'un diğer çocuklarının (Kekrops, Orithyia ve Prokris'in) ölümünden sonra Kreusa Atina hanedanının hayatta kalan tek çocuğu olur. Kreusa genç kızlığında bir gün Uzun Kayalar yakınlarında sarı çiçekler toplarken Apollon kendisine tecavüz eder ya da onu baştan çıkarır.

Peki bu bir tecavüz müdür yoksa baştan çıkarma mıdır? Yunanlar için aradaki ayrım bizim için olduğu gibi hayati değildir. Açıktır ki bir insan bir kadına, bir kıza ya da bir oğlana tecavüz ettiğinde fiziksel şiddet kullanır; oysa bir insan bir diğerini baştan çıkardığında sözlerini, konuşma becerisini, yüksek statüsünü vb kullanır. Yunanlar için insanın bir başka insanı baştan çıkarmak amacıyla psikolojik, toplumsal ya da entelektüel becerilerini kul-

lanmasıyla fiziksel şiddet kullanması önemli bir fark arz etmez. Hatta hukuki açıdan bakıldığında baştan çıkarma tecavüzden daha büyük bir suç olarak görülür; çünkü bir insan tecavüze maruz kaldığında, kendi iradesi dışında bir şey olmuştur; ancak bir insan baştan çıkarıldığında, bu durum baştan çıkan kişinin belli bir anda karısı ya da kocasına, ebeveynlerine ya da ailesine sadakatsizlik etmeyi seçtiğinin kanıtı olur. Baştan çıkarma daha ziyade bir eşin ya da ailenin iktidarına yapılan bir saldırı sayılır; zira baştan çıkarılan kişi eşinin, ebeveynlerinin ya da ailesinin isteklerine karşı gelmeyi seçmiş olur.[10]

Ne olursa olsun, Kreusa Apollon'un tecavüzüne uğramasının ya da onun tarafından baştan çıkarılmasının sonucunda hamile kalır. Ve doğum yapmak üzereyken Apollon'un kendisine gösterdiği yere, yani Atina akropolisinin aşağısındaki –Atina kentinin merkezininalt kısmında kalan Pallas Dağı'nın yakınındaki– bir mağaraya gider. Orada yalnız başına oğlunu doğurana kadar saklanır [1. 949]. Ancak Kreusa, babası Erektheus'un çocuğun farkına varmasını istemediği için (zira olanlardan dolayı utanç duymaktadır) onu ortalık yerde, vahşi hayvanların arasında bırakır. O zaman Apollon çocuğu, çocuğun beşiğini ve giysilerini Delphi Tapınağı'na getirmesi için kardeşi Hermes'i gönderir. Çocuk tapınakta tanrının hizmetkârı olarak yetiştirilir ve yetim muamelesi görür; çünkü Delphi'de kimse (Apollon'un kendisi hariç) onun kim olduğunu ya da nereden geldiğini bilmez. Buna İon'un kendisi de dahildir. Bu nedenle İon, çizdiğim şemada Delphi ile Atina, Apollon ile Kreusa arasında görünür; zira o Apollon ile Kreusa'nın oğludur ve Atina'da doğup Delphi'de yaşamıştır.

Atina'da ise, Kreusa çocuğunun akıbetini bilmemekte, ölüp ölmediğini merak etmektedir. Daha sonra Kreusa, yabancı olması nedeniyle Atina otoktonluğunun sürekliliğini büyük ölçüde karmaşıklaştıracak bir yabancıyla, Ksuthos ile evlenir; ki Kreusa için Ksuthos'tan bir vârisi olmasının bu denli önemli

10. K. J. Dover şöyle yazar: "Vatandaş statüsüne sahip bir kadını baştan çıkarmak ona tecavüz etmekten daha büyük bir suçtu. Bunun nedeni sadece tecavüzün önceden tasarlanmamış olması değil, baştan çıkarmanın kadının muhabbetinin ve sadakatinin ele geçirilmesini de içermesiydi; önemli olan kadının duygularına değil, ona sahip olan adama yapılan saldırının derecesiydi" ["Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior", s. 62].

olmasının nedeni de bu yabancılıktır. Ancak evlendikten sonra Ksuthos ile Kreusa'nın bir türlü çocuğu olmaz. Oyunun sonunda Apollon onlara Doros ile Akhaeus'un doğacağına söz verecektir. Ancak oyunun başında, Atina'nın hanedan sürekliliğini sağlamak için umutsuzca çocuk istemelerine rağmen çocuksuzdurlar. Bu nedenle Apollon'a çocuk sahibi olup olmayacaklarını sormak üzere beraberce Delphi'ye gelirler. Ve oyun böyle başlar.

### *Apollon'un Sessizliği*

Ancak tabii ki Kreusa ile Ksuthos'un Apollon'a soracakları soru aynı soru değildir. Ksuthos'un sorusu son derece açık ve basittir: "Hiç çocuğum olmadı. Kreusa ile bir çocuğum olabilir mi?" Kreusa ise başka bir soru sorar. Ksuthos ile çocuğu olup olmayacağını bilmek zorundadır. Ancak aynı zamanda şunu da sormak istemektedir: "Apollon, benim senden bir çocuğum oldu. Onun hayatta olup olmadığını bilmek istiyorum. Oğlumuza ne oldu Apollon?"

Apollon'un tapınağı, yani Delphi'deki kehanet mabedi, tanrıların hakikati danışmaya gelen ölümlülere hakikati söyledikleri yerdi. Ksuthos ile Kreusa tapınağın kapısına birlikte gelirler ve tabii ki ilk karşılaştıkları insan İon –yani Apollon'un hizmetkârı, Kreusa'nın ise oğlu– olur. Ancak doğal olarak ne Kreusa oğlunu, ne de İon annesini tanır. Birbirlerine yabancıdırlar; tıpkı Sophokles'in *Kral Oedipus*'unun başında Oedipus ile İokaste'ye olduğu gibi.

Bu noktada Oedipus'un da annesinin isteğine rağmen ölümden kurtulduğunu hatırlayalım. Ve onun da gerçek annesi ile babasını tanıyamadığını... *İon*'un konusu bir ölçüde Oedipus'un konusuna benzer. Ancak bu iki oyundaki hakikat dinamikleri birbirlerinin tamamen tersidir; zira *Kral Oedipus*'ta Apollon olacakları gerçeğe uygun biçimiyle önceden haber vererek baştan itibaren hakikati söylemiş olur. Ve insanlar, tanrının önceden haber verdiği kaderden kaçmaya çalışarak sürekli hakikat karşısında gizlenir ya da onu görmemeye çalışırlar. Ancak sonunda, Apollon'un onlara gönderdiği işaretler sayesinde, Oedipus ile İokaste kendilerine rağmen hakikati keşfederler. Bu oyunda ise insanlar hakikati keşfetmeye çalışırlar: İon kim olduğunu

ve nereden geldiğini öğrenmek, Kreusa ise oğlunun kaderini bilmek ister. Ancak burada hakikati bilinçli olarak *saklayan* Apollon'dur. Oedipusçu hakikat sorunu, ölümlülerin nasıl olup da tanrının dile getirdiği ve kendilerinin görmek istemediği hakikat ışığını kendi körlüklerine rağmen göreceklerini göstererek çözülür. İoncu hakikat sorunu ise, insanların, bilmeye son derece istekli oldukları hakikati Apollon'un sessizliğine rağmen nasıl keşfedeceklerini göstererek çözümlenir.

Tanrı'nın sessizliği teması bütün *İon* boyunca hâkimdir. Tema tragedyanın başında, Kreusa İon ile karşılaştığında belirir. Kreusa başına gelenler nedeniyle hâlâ utanç içindedir ve İon ile sanki kehanet mabedine "bir dostu" için bir şey danışmaya gelmiş gibi konuşur. Daha sonra ona hikâyesinin bir kısmını sanki söz konusu dostunun başından geçmiş gibi anlatır ve İon'a Apollon'un dostunun sorusuna cevap verip vermeyeceği konusunda ne düşündüğünü sorar. Tanrının iyi bir hizmetkârı olan İon, ona Apollon'un cevap vermeyeceğini söyler; zira eğer Kreusa'nın dostunun söylediği şeyi yapmışsa, kendisi de büyük utanç içinde kalacaktır:

> İON: Apollon bir gizem olarak kalmasını istediği şeyi açık eder mi hiç?
> KREUSA: Onun kehanetleri bütün Yunanlara açık değil midir ki?
> İON: Hayır. Onun onuru da bahis konusudur bu işte. Duygularına saygı duymalısın.
> KREUSA: Peki ya kurbanının duyguları? Bütün bunlar kurbanı da etkilemiyor mu?
> İON: Kimse sana bu konuda bir kehanette bulunmayacak. Diyelim ki Apollon'un tapınağında onun böyle kötü bir şey yaptığı kanıtlandı; o zaman Apollon, seninle konuşan kâhinden intikam alma hakkını bulacaktır kendinde. Sevgili bayan, bu meseleyi daha fazla kurcalamayın. Apollon'u kendi huzurunda suçlamak doğru olmaz. Eğer gönülsüz bir tanrıyı kurbanlar karşılığında konuşmaya ya da kuşların nasıl uçtuğuna bakıp işmarlar vermeye zorlarsak büyük çılgınlık olur bu. Tanrıların iradesine karşı gelerek peşinde koştuğumuz amaçlar, bu amaçlara ulaştığımızda pek hayırlı olmaz bizim için.[11]

Böylece oyunun başında İon, Apollon'un neden hakikati söylemeyeceğini söylemiş olur. Ve sonuçta Apollon'un kendisi Kreusa'nın sorularına asla yanıt vermez. Saklanan bir tanrıdır bu.

11. Euripides, *İon*, Çev. Philip Vellacott, satır 365-78.

Daha anlamlı ve çarpıcı olan şeyse, oyunun çeşitli karakterleri her şeyi söylediğinde ve hakikat herkes tarafından öğrenildiğinde meydana gelen olaydır; zira herkes, (oyundaki dramatik olayların başkarakteri olmasına rağmen) varlığı oyun boyunca görünür hale gelmeyen Apollon'un ortaya çıkmasını bekler. Antik Yunan tragedyasında temel tanrısal figürü teşkil eden tanrının en sonda ortaya çıkması geleneksel bir özellikti. Ancak bu oyunun sonunda Apollon –parıldayan tanrı– ortaya çıkmaz. Onun yerine mesajını iletmek üzere Athena gelir. Ve tapınağın kapıları kapalı olduğu için, tanrıça Delphi Tapınağı'nın çatısında belirir. Neden geldiğini açıklarken şöyle der:

> ATHENA: Hem burada, hem de Atina'da, adımı verdiğim o kentte dostunum senin. Ben Athena'yım! Apollon'dan geliyorum alelacele. Senin önüne kendisinin çıkmasının doğru olmayacağını düşündü, tabii olan biten hakkında açıkça dile getirilen bir suçlama olmadığı müddetçe; bu yüzden şu mesajı iletmemi istedi sana: İon, bu senin annen, Apollon ise baban. Sen Ksuthos'un oğlu değilsin. Ancak Apollon seni ona verdi ki, şöhretli bir ailenin vârisi olabilesin. Apollon, bu amacı ortaya çıktığında sizi birbirinizin ellerinde ölmekten kurtaracak bir yol düşündü. Onun niyeti hakikati bir süre daha gizli tutmak, sonra da Atina'da Kreusa'nın senin annen, senin de onun Apollon'dan oğlu olduğunu açıklamaktı.[12]

Başka bir deyişle, her şeyin açığa çıktığı bu son anda bile Apollon ortaya çıkmaya ve hakikati söylemeye cesaret edemez. O gizlenir, onun yerine Athena konuşur. Unutmayalım ki Apollon ölümlülere hakikati söylemekle yükümlü olan kehanet tanrısıdır. Ancak o, suçundan dolayı utanç duyduğu için bu rolü oynayamayacak haldedir. Burada, *İon*'da, sessizlik ve suç, Tanrı Apollon'un tarafında birbirine bağlanır. *Kral Oedipus*'ta, sessizlik ile suç ölümlülerin tarafında birbirine bağlanıyordu. *İon*'un ana motifi tanrının sessizliğine karşı insanın yürüttüğü hakikat mücadelesidir: İnsanlar kendi başlarına hakikati keşfetmeyi ve söylemeyi başarmalıdırlar. Apollon hakikati söylemez, gayet iyi bildiği olayları açık etmez, ölümlüleri sessizliğiyle kandırır ya da onlara katıksız yalanlar söyler, kendi adına konuşacak cesarete

12. *A.g.e.*, 1554-68.

sahip değildir ve yaptığının üstünü örtmek için iktidarını, özgürlüğünü ve üstünlüğünü kullanır. Apollon *anti-parrhesiastes*tir.

Tanrı'nın sessizliğine karşı verilen bu mücadelede İon ile Kreusa önde gelen iki *parrhesia* figürüdür. Ancak onlar *parrhesiastes* rolünü aynı şekilde oynamazlar; çünkü Atina toprağından doğmuş bir erkek olarak İon *parrhesia*yı kullanma hakkına sahiptir. Kreusa ise *parrhesiastes* rolünü düşüncelerini itiraf eden bir kadın olarak oynar. Şimdi bu iki *parrhesiastes* rolünü inceleyip aralarındaki farka dikkat çekmek istiyorum.

### *İon'un Rolü*

Önce İon'a bakalım. İon'un *parrhesiastes* rolü oyunun başlarında İon ile Ksuthos arasında geçen o upuzun sahnede açıkça görülür. Ksuthos ile Kreusa danışmak üzere kehanet mabedine geldiklerinde, Ksuthos, koca ve erkek olduğu için tapınağa önce girer. Apollon'a sorusunu sorar, Apollon da ona tapınaktan dışarı çıktığında karşısına çıkacak ilk insanın onun oğlu olduğunu söyler. Tabii ki Ksuthos'un ilk karşısına çıkan kişi İon'dur; zira Apollon'un hizmetkârı olduğu için sürekli olarak tapınağın kapısında durmaktadır. Burada kullanılan Yunanca ifadeye dikkat etmeliyiz; çünkü bu ifade oyunun Fransızca ya da İngilizce basımlarında tam anlamıyla çevrilmemiştir. Yunanca sözler şöyledir:

*ped'emon pephukene.*

*Pephukene* sözcüğünün kullanılışı, İon'un "doğal olarak" Ksuthos'un oğlu olduğunu gösterir:

> İON: Apollon'un kehaneti neydi?
> KSUTHOS: Bana tapınaktan çıktığımda kiminle karşılaşırsam, onun...
> İON: Kiminle karşılaşırsan... Pekâlâ ... Ne olmuş ona?
> KSUTHOS: Benim oğlumdur o [*Ped'emon pephukene*].
> İON: Doğuştan oğlun mu; yoksa bir hediye mi?
> KSUTHOS: Hediye. Ancak doğuştan bana aittir aynı zamanda [*Dôron, onta d'ex emou*].[13]

13. *A.g.e.*, 533-6.

Gördüğünüz gibi Apollon, düşüncesizce soru soranlara yaptığı gibi kapalı ve belirsiz kehanet sözleri söylemez. Tanrının sözü katıksız bir yalandır; çünkü İon Ksuthos'un "doğal" ya da "doğuştan" çocuğu *değildir*. Bu durumda Apollon anlaşılması güç bir hakikat anlatıcısı değildir. Bir yalancıdır. Ve Apollon tarafından kandırılan Ksuthos, İon'un, yani karşılaştığı ilk kişinin gerçekten de kendi doğal çocuğu olduğuna içtenlikle inanır.

Bunun ardından oyunun ilk *parrhesia* sahnesi gelir. Sahneyi üç bölümde ele almak mümkündür.

İlk bölüm [II. 517-27] İon ile Ksuthos arasındaki *yanlış anlama* ile ilgilidir. Ksuthos tapınaktan çıkar, İon'u görür ve –Apollon'un cevabı ışığında– onun kendi oğlu olduğuna inanır. Sevinçle yanına gidip onu öpmek [*philema*, I. 519] ister. İon –ki Ksuthos'un kim olduğunu ve kendisini neden öpmek istediğini bilmemektedir– Ksuthos'un davranışını yanlış anlar ve (bir adam tarafından öpülmek istenen her Yunan erkek çocuğunun yapacağı gibi) Ksuthos'un onunla sevişmek istediğini zanneder. Yorumcuların çoğu, eğer İon'un Ksuthos'un davranışlarına atfettiği cinsel yorumu kabul etme konusunda gönüllülerse, bunun zaman zaman Euripides'in tragedyalarında karşılaştığımız türden bir "komik sahne" olduğunu düşünürler. Sonuçta İon Ksuthos'a şöyle der: "Eğer beni taciz etmeyi sürdürürsen, seni bir okla göğsünden vuracağım." Bu sahne, Oedipus'un Thebai Kralı Laios'un kendi babası olduğunu bilmediği *Kral Oedipus* oyununu çağrıştırır. Oedipus da kralla yaşadığı karşılaşmanın doğasını yanlış anlar; kavga çıkar ve Laios, Oedipus tarafından öldürülür. Ancak *İon*'da şöyle bir tersyüz olma durumu vardır: Atina Kralı Ksuthos İon'un kendi oğlu *olmadığı*nı bilmez, İon ise Ksuthos'un onun babası olduğunu düşündüğünü bilmez. Böylece, Apollon'un yalanları sonucunda kendimizi bir kandırmacalar âleminde buluruz.

Sahnenin ikinci kısmı [II. 528-62] İon'un Ksuthos'a duyduğu *güvensizlikle* ilintilidir. Ksuthos İon'a şöyle der: "Sakin ol. Seni öpmek istememin nedeni baban olmamdır." Ancak İon, babasının kim olduğunu bulmanın coşkusunu yaşamak yerine, Ksuthos'a ilk olarak şu soruyu sorar: "Annem kim o halde?" [I. 539]. Bilmediğimiz bir nedenden dolayı İon'un esas derdi annesinin

kimliğini öğrenmektir. Ancak daha sonra Ksuthos'a şunu sorar: "Ben nasıl senin oğlun olabilirim ki?" Ve Ksuthos yanıtlar: "Nasıl olduğunu bilmiyorum; bu soruyu Apollon'a sorman gerekir" [1. 543: *ouk oid', anaphero d'eis ton theon*]. O zaman İon, Fransızca versiyonda tamamen yanlış çevrilmiş son derece ilginç bir cümle söyler. Cümlenin Yunancası şudur [I. 544]:

*phere logôn apsômeth'allon.*

Fransızca versiyonunda bu cümle şöyle çevrilmiştir: "Haydi gel, başka bir şeyden bahsedelim." Daha doğru bir karşılık şu olabilir: "Haydi başka bir konuşma biçimi deneyelim." Diğer bir ifadeyle İon'un nasıl olup da onun oğlu olabileceği sorusuna cevap olarak, Ksuthos bu sorunun cevabını bilmediğini, Apollon'un ona bu kadarını söylediğini ifade eder. Ve sonuçta İon ona hakikati söyleme konusunda daha verimli bir başka konuşma biçimi denemelerini önerir:

> İON: Ben nasıl olur da senin olabilirim?
> KSUTHOS: Ben değil, Apollon biliyor cevabı.
> İON: (*Bir süre sessiz kaldıktan sonra*) Başka yoldan gitmeyi deneyelim [I. 544].
> KSUTHOS: Evet, bu bize daha çok yardımcı olacaktır.[14]

Tanrının kehanet sözlerini bir kenara bırakan Ksuthos ve İon, soru-cevap alışverişine dayalı bir sorgulamaya girişirler. Sorgulayıcı konumundaki İon, Ksuthos'a –yani babası olduğu iddiasındaki kişiye– kiminle, ne zaman ve nasıl çocuk yapma imkânı bulabildiğini, kendisinin nasıl olup da onun oğlu olabileceğini sorar. Ve Ksuthos ona şu cevabı verir: "Sanırım Delphili bir kızla ilişkim olmuştu." Ne zaman? "Kreusa ile evlenmeden önce." Nerede? "Delphi'de olabilir." Nasıl? "Dionysosçu meşale festivalini kutlarken sarhoş olduğum bir gün." Ve tabii ki, İon'un doğumunun izahı olarak sergilenen bütün bu düşünce akışı safi palavradan ibarettir; ama onlar bu sorgulama yöntemini ciddiye alırlar ve kendi olanaklarıyla –ve Apollon'un yalanları tarafından yönlendirilmiş halde– hakikati keşfetmeye çalışırlar. Bu sorgu-

14. Euripides, *İon*. Çev. Ronald Frederick Willetts, 542-4.

lama sonrasında, İon biraz da isteksiz ve heyecansız bir şekilde Ksuthos'un hipotezini kabul eder ve kendisini Ksuthos'un oğlu olarak görmeye başlar. Ksuthos ile İon arasındaki *parrhesia* sahnesinin üçüncü kısmı, İon'un *siyasi geleceği* ve Atina'ya Ksuthos'un oğlu ve vârisi olarak gelmesi durumunda yaşayabileceği olası talihsizliklerle ilgilidir [II. 563-675]; zira Ksuthos, İon'u kendi oğlu olduğuna ikna ettikten sonra onu Atina'ya, bir kralın oğlu olarak zengin ve güçlü olacağı yere götürmeye söz verir. Ancak İon bu ihtimal karşısında pek heyecanlanmaz; çünkü Atina'ya Ksuthos'un (yani Atina topraklarına yabancı birinin) ve bilinmeyen bir annenin oğlu olarak geleceğini bilir. Ve Atina kanunlarına göre insan, her ikisi de Atina'da doğmuş ebeveynlerin çocuğu değilse normal bir Atina vatandaşı olamaz. Bu nedenle İon, Ksuthos'a bir yabancı ve bir piç, yani bir hiç olarak görüleceğini söyler. Bu kaygı ilk bakışta konudan sapma gibi görünen, ancak Euripides'in Atina siyasi yaşamına dair eleştirel bir betimlemesini gösteren uzun bir açılıma yol açar. Söz konusu açılım hem demokrasiyi, hem de bir monarkın siyasi yaşamını konu alır.

İon bir *demokraside* üç ayrı vatandaş kategorisi olduğunu söyler [II. 596-603]: (1) O dönem kullanılan terimiyle *adunatoi* şeklinde adlandırılanlar: Ne güce, ne de servete sahip olan ve kendilerinden üstün durumdaki herkesten nefret eden Atina vatandaşları; (2) *khrêstoi* olanlar: Güçlerini kullanabilecek durumda olan, ancak bilge [*sophoi*] oldukları için sessiz [*sigôsi*] kalan ve sitenin siyasi işleriyle ilgilenmeyenler [*kou speudousiu eis ta pragmata*]; ve nihayet (3) güce sahip olan ve kamusal siyasi yaşama katılabilmek için sözlerini ve akıllarını kullanan tanınmış insanlar. Atina'ya gitmesi durumunda bu üç grubun göstereceği tepkileri tahmin eden İon, birinci gruptaki *adunatoilerin* kendisinden nefret edeceklerini; ikinci gruptaki bilgelerin Atina'nın ilk vatandaşlarından biri olarak görülmeyi arzu eden genç adama güleceklerini; sonuncu gruptaki siyasetçilerin de yeni rakiplerini kıskanacaklarını ve ondan kurtulmaya çalışacaklarını söyler. Bu nedenle demokratik bir Atina'ya gelmek, İon için pek sevindirici bir seçenek değildir.

Demokratik yaşamın bu tasvirinden sonra İon, çocuksuz bir üvey anneyle yaşanacak aile hayatının olumsuz yönlerinden

bahseder ve bu annenin onun Atina tahtının vârisi olmasını kabul edemeyeceğini söyler [II. 608-20]. Ancak sonrasında İon siyasi manzaraya döner ve monark yaşamına dair tasvirini sunar:

> İON: Kral olmaya gelince, gereğinden fazla değerli görülür bu iş. Kraliyet, hoş bir görünümün ardındaki fırtınalı bir yaşamı gizler. Saat başı öldürülme korkusuyla, arkandaki katili kollayarak yaşamak... Cennet bu mudur? Hatta iyi talih bu mudur? Bana sıradan bir adamın mutluluğunu verin, sarayını katillerle doldurmaya bayılan ve ölüm korkusu yüzünden dürüst insanlardan nefret eden bir kralınkini değil. Bana zengin olmanın zevkinin her şeyin ötesinde olduğunu söyleyebilirsiniz. Ancak skandallarla çevrili halde, paraya iki elle sarılarak kaygı içinde yaşamak hiç cazip gelmez bana.[15]

Atina'daki demokratik yaşam ve monarklık yaşamına dair bu iki tasvir, bu sahne içinde oldukça ilgisiz görünür; zira İon'un meselesi Atina'ya utanç ya da endişe içinde gelmemek için annesinin kim olduğunu bulmaktır. Bu iki tasvirin buraya konması için bir neden bulmak durumundayız. Oyun devam eder ve Ksuthos İon'a Atina'daki yaşamı konusunda kaygılanmamasını söyler ve geçici bir süre için misafir gibi davranıp Ksuthos'un oğlu olduğu "olgu"sunu açık etmemesini önerir. Daha sonraları, uygun bir zamanı bulduğunda Ksuthos, İon'u mirasçısı yapmayı teklif eder; ancak şimdilik Kreusa'ya hiçbir şey söylenmeyecektir. İon Atina'ya Erektheus'un ikinci hanedan ailesinin gerçek vârisi olarak gelmek istemektedir; oysa Ksuthos'un teklifi –şehre gelmiş bir ziyaretçi gibi davranmak– İon'un asıl isteğini karşılamaz. O halde sahne bir çılgınlığın ürünü gibi görünür ve hiçbir anlam ifade etmez. Ancak gene de İon, Ksuthos'un teklifini kabul eder; fakat annesinin kim olduğunu bilmeden yaşamanın olanaksız olacağını söyler:

> İON: Evet, gideceğim. Ancak gene de talihimin bir ucu kaçıyor elimden. Annemi bulamadığım müddetçe hayatım yaşanmaya değmez.[16]

Peki İon için annesini bulmadan yaşamak neden mümkün değildir? Şöyle devam eder:

---

15. Euripides, *İon*. Çev. Philip Vellacott, 621-32.
16. Euripides, *İon*. Çev. Ronald Frederick Willetts, 668-70.

İON: Eğer izin verirsen, annemin Atinalı olması için dua ediyorum ki onun sayesinde konuşma [*parrhesia*] hakkına sahip olabileyim. Çünkü bir yabancı, soyu karışmamış bir şehre geldiği zaman, adı vatandaş olsa bile ağzı bir köle olarak kalır. Konuşma [*parrhesia*] hakkı yoktur onun.[17]

Gördüğünüz gibi İon annesinin kim olduğunu bilmek, böylece onun Atina toprağından gelip gelmediğini öğrenmek arzusundadır; çünkü ancak o zaman *parrhesia*ya sahip olacaktır. Ve Atina'ya yabancı olarak gelen birinin –kelime anlamıyla ve meşru anlamda vatandaş olarak sayılsa da– *parrhesia*dan faydalanamayacağını söyler. O halde İon'un Ksuthos'un Atina'ya dönme ikramını kabul ettiği anda *parrhesia*ya yaptığı bu göndermeyle son bulan ve sapma niteliğine sahipmiş gibi görünen bu eleştirel demokrasi ve monarşi tasvirlerinin anlamı nedir? Ksuthos'un önerdiği muğlak koşullar göz önünde bulundurulduğunda, soru daha da ilginçleşmektedir.

İon'un sunduğu sapma niteliğindeki demokrasi ve monarşi (ya da tiranlık) tasvirlerinin *parrhesia* tarzı konuşmanın tipik örnekleri olduğunu görmek zor değildir; zira neredeyse aynı türden eleştirilerin daha sonraları Platon ya da Ksenophon'un metinlerinde Sokrates'in ağzından çıktığını görmek mümkündür. Benzer eleştiriler daha sonra İsokrates tarafından da yöneltilecektir. O halde İon tarafından sunulan demokratik ve monarşik yaşama dair eleştirel tasvirler, V. yüzyıl sonu ve IV. yüzyıl başında Atina siyasi yaşamında *parrhesia* uygulayan kişilerin anayasal niteliğinin parçasıdır. İon bu türden bir *parrhesiastes*tir, yani *demos*a ya da krala yaşamlarının kötü yanlarının gerçekte neler olduğunu anlatacak kadar cesur olan, bu nedenle de demokrasi ya da monarşi için son derece değerli olan bir insandır. İon *parrhesia* yapabilen bir insandır ve böyle olduğunu, hem bu küçük, sapma niteliğindeki siyasi eleştirilerde, hem de daha sonra, *parrhesia*ya ihtiyacı olduğu için annesinin Atinalı olup olmadığını bilmek istediğini söylediğinde göstermiş olur; zira her ne kadar karakterinin doğası gereği *parrhesiastes* olsa da, annesi Atinalı değilse sahip olduğu bu doğal *parrhesia*yı yasal

17. *A.g.e.*, 670-5.

ve kurumsal anlamda kullanamayacaktır. O halde *parrhesia* hakkı tüm Atina vatandaşlarına eşit biçimde verilmez, sadece aileleri ve doğumları sayesinde özel bir saygınlığa sahip olanlara tanınır. Ve İon göründüğü kadarıyla doğası gereği *parrhesiastes* olan, ancak aynı zamanda özgür konuşma hakkından mahrum olan bir insandır.

Peki neden bu *parrhesiastes* figürü *parrhesia* hakkından mahrum bırakılmıştır? Çünkü Tanrı Apollon –görevi ölümlülere hakikati söylemek olan kehanet tanrısı– *kendi* hatalarını açık edecek ve bir *parrhesiastes* gibi davranacak cesarete sahip değildir. İon'un, doğasıyla uyum içinde olabilmek ve Atina'da *parrhesiastes* rolünü oynayabilmek için kendisinde eksik olan ama kendisine oyundaki diğer *parrhesia* figürü, yani annesi Kreusa tarafından verilecek olan bir şeye daha ihtiyacı vardır. Ve Kreusa hakikati söylemeyi ve böylece oğlunu özgürleştirerek onun doğal *parrhesia*sını *kullanmasını* sağlamayı *başaracaktır*.

## *Kreusa'nın Rolü*

Kreusa'nın oyundaki *parrhesia* rolü İon'unkinden bir hayli farklıdır. Kreusa, bir kadın olarak, *parrhesia*yı krala Atina'daki siyasi yaşam hakkındaki hakikati söylemek için değil, yaptıkları nedeniyle Apollon'u kamuoyu nezdinde itham etmek için kullanacaktır.

Kreusa Koro'dan Apollon'un sadece Ksuthos'a bir çocuk verdiğini öğrendiğinde, aradığı çocuğu bulamamakla kalmayıp, Atina'ya döndüğü zaman kendi evinde, şehre yabancı olmasına rağmen kral Ksuthos'un vârisi olacak bir üvey oğulla karşılaşacağını fark eder. Ve bu iki nedenden dolayı sadece kocasına değil, ondan önce Apollon'a karşı öfke duyar; çünkü Apollon'un tecavüzüne uğradıktan ve oğlunu ona kaptırdıktan sonra, bu kez de kendisinin sorduğu sorular cevapsız kalırken Ksuthos'a tanrı tarafından bir çocuk bahşedildiğini öğrenmek onun için sabrını zorlayacak bir durumdur. Acısı, umutsuzluğu ve öfkesi Apollon'a karşı yönelttiği suçlamayla birlikte açığa çıkar ve Kreusa hakikati söylemeye karar verir. Böylece hakikat tanrının adaletsizliğine ve yalanlarına duyulan duygusal bir tepki olarak belirir.

Sophokles'in *Kral Oedipus*'unda ölümlüler Apollon'un kehanet sözlerini inanılabilir görünmedikleri için kabul etmezler. Ama yine de tanrının önceden söylediği kaderden kaçmak için gösterdikleri çabaya rağmen tanrının sözlerinin doğruluğunu teslim etmek zorunda kalırlar. Euripides'in *İon*'unda ise, ölümlüler, Apollon'un yalan söylediği ve sessiz kaldığı, yani onları kandırdığı bir durumda hakikate yönelirler. Apollon'un yalanlarının sonucunda, Kreusa İon'un Ksuthos'un doğal oğlu olduğuna inanır. Ancak doğru olduğunu sandığı şeye verdiği duygusal tepki nedeniyle sonuçta hakikati açığa çıkarır.

Kreusa'nın esas *parrhesia* sahnesi, şiirsel yapıları ve kullanılan *parrhesia* türleri itibarıyla birbirinden farklılık gösteren iki bölümden oluşur. Birinci bölüm uzun, güzel bir konuşma –Appolon'a karşı bir tirat– iken, ikinci bölüm bir *stikhomythia*dır, yani Kreusa ile hizmetçisi arasında geçen ve dönüşümlü olarak birbirinin ardı sıra söylenen repliklerden oluşan bir diyalogdur.

Önce tirada bakalım. Kreusa bu bölümün başında yanında ailenin güvenilir bir hizmetçisi olan (ve Kreusa'nın konuşması boyunca sessiz kalacak olan) yaşlı bir adamla belirir. Kreusa'nın Apollon'a yönelik tiradı, konuşmacının bir başkasını işlenen bir suç, bir hata ya da bir adaletsizlik nedeniyle itham ettiği türden bir *parrhesia*dır. Ve bu itham, itham edilen itham edenden daha güçlü olduğu ölçüde bir *parrhesia* örneğidir; çünkü söz konusu ithamdan dolayı itham edilenin diğerinden bunun acısını çıkarma tehlikesi vardır. Böylece Kreusa'nın *parrhesia*sı ilk önce güç itibarıyla altında olduğu ve bir bağımlılık ilişkisiyle bağlı olduğu bir varlığa yapılan umuma açık bir suçlama biçimini alır. Kreusa ithamını bu savunmasız konumdayken yapar:

> KREUSA: Ah kalbim! Sessiz kalmak ne mümkün? Ancak nasıl bahsedebilirim o gizli aşktan; bütün bu utançtan kendimi nasıl kurtarabilirim? Şimdi hangi engel çıkacak önüme? Şimdi kim benim rakibim olacak erdem mücadelemde? Kocam bana ihanet etmedi mi? Evimden oldum, çocuklarımdan oldum; işin sonuna eremeden umutlarım tükendi. Olayları gizleyip, elem getiren o doğumu gizleyip işleri yoluna koyma umutlarım tükendi, bitti. Hayır! Hayır! Zeus'un yıldızlı meskeni üzerine, üstümüzde hüküm süren tanrıçanın üzerine, Tritonis Gölü'nün kutsal kıyısı üzerine yemin ederim ki, bunu daha

fazla saklamayacağım: Yükümden kurtulduğumda gönlüm daha ferah olacak. Gözlerimden yaşlar akıyor ve ruhum hasta, insanların ve tanrıların oyununa gelmiş: Onları, kadınları aldatan o nankörleri bir bir göstereceğim herkese.
Seni, cansız, kaba boynuzlardan çıkan Musa şarkılarının o güzelim sesini yedi sesli lirinden çıkartan seni, Leto'nun oğlunu, bu gün ışığında itham ediyorum. Sen o altın gibi parlayan saçlarınla geldin, ben pelerinime saçlarının altın ışığıyla parlayan çiçekler toplarken. Annem yardım etsin diye ağlarken, o güçsüz bileklerimden tuttun beni, bir mağaraya götürüp yatağa yatırdın utanç duymadan; bir tanrı ve benim sevgilim olarak, hiç utanmadan boyun eğdin Afrodit'in iradesine. Sefalet içinde bir çocuk doğurdum sana ve annemden korkup beni zorla yatırdığın o yatağa soktum onu da. Ah! Şimdi kayıp, kuşlara yem olmuş sanki oğlumuz; ah, kayıp! Ancak sen lirini çalıyor, zafer şarkıları söylüyorsun.
Duy beni, ey arzın merkezindeki tahtından ve tapınağından kehanetlerini anlatan oğlu Leto'nun. Sözlerimi fısıldayacağım kulaklarına: sen kötü bir sevgilisin; kocama bir borcun olmamasına rağmen, onun evine bir oğul gönderdin. Ancak benim ve evet, senin, ey taş kalpli, senin oğlun kayıp, kuşlara yem olmuş, annesinin giydirdiği giysiler bir köşede bırakılmış. Delos nefret ediyor senden. Delos ve o narin yapraklı hurma ağacının dibinde yetişen körpe defne fidanı, Leto'nun, altına yatıp da seni, Zeus'un meyvesi o kutsal çocuğu doğurduğu o fidan nefret ediyor senden.[18]

Bu tiratla ilgili olarak şu üç noktayı vurgulamak isterim: (1) Gördüğünüz gibi Kreusa'nın ithamı Apollon'a yöneltilmiş umuma açık bir bedduadır ve Apollon'dan Leto'nun oğlu şeklinde bahsedilmesi, Apollon'un piç olduğu, Leto ile Zeus'un oğlu olduğu düşüncesini aktarma amacını taşır. (2) Ayrıca altın parlaklığına sahip Işık Tanrısı Apollon ile genç bir kızı ona tecavüz etmek amacıyla bir mağaranın karanlığına sürükleyen ve Leto'nun -yani bir Gece Tanrıçası'nın- oğlu olan Apollon arasında açık bir metaforik karşıtlık vardır. (3) Ve yedi telli lirini çalan Apollon'un müziği ile (Apollon'un kurbanı olarak yardım için ağlayan ve o haykıran bedduasıyla tanrının dillendirmeyeceği hakikati söylemek zorunda olan) Kreusa'nın ağlama ve bağırışları arasında bir kontrast vardır; çünkü ithamlarını Delphi

18. *A.g.e.*, s. 859-922.

Tapınağı'nın kapalı durumdaki kapıları önünde yapar. Kreusa hakikati söylerken, tanrısal ses sükût eder.

Kreusa'nın *parrhesia* sahnesinin ikinci bölümü bu tiradın hemen ardından, kadının tüm söylediklerini duyan yaşlı hizmetçisi ve bekçisi, İon ile Ksuthos arasındaki stikomitik diyaloğa tamamen simetrik olan bir sorgulamaya giriştiğinde başlar. Aynı şekilde Kreusa'nın hizmetçisi de ona hikâyeyi anlatmasını söyler, bu arada kendisi de bu olayların ne zaman, nerede, nasıl vb meydana geldiğini sorar.

Bu değiş tokuşta iki şey kayda değerdir. Birincisi, soru cevap formundaki bu sorgulama, kâhinlerin hakikati açıklama tarzının tam tersidir. Apollon'un kehaneti genellikle belirsiz ve karanlıktır, hiçbir zaman belli bir soru kümesine doğrudan cevap vermez ve bir sorgulama biçimini almaz; oysa soru cevap yöntemi karanlık olanı aydınlığa çıkarır. İkinci olarak, Kreusa'nın *parrhesia* konuşması artık Apollon'a yöneltilmiş bir itham, yani bir kadının tecavüzcüsüne yönelttiği bir itham değildir. Konuşma bu kısımda Kreusa'nın kendi hatalarını, zaaflarını, kabahatlerini (çocuğu açıkta bırakmak) vb açıkladığı bir kendi kendini itham biçimini alır. Ve Kreusa'nın başından geçen olayları itiraf edişi, Phaedra'nın Hippolytos'a olan aşkını itiraf etmesine benzer; zira o da tıpkı Phaedra gibi her şeyi söyleme konusunda aynı isteksizliği gösterir ve hikâyesinin doğrudan itiraf etmek istemediği kısımlarını hizmetçisinin dile getirmesini sağlar. Bunu yapmak için de Euripides'in *Hippolytos*'undan ya da Racine'in *Phaedra*'sından aşina olduğumuz bir tür dolaylı itiraf söylemi kullanır.

Ne olursa olsun, bence Kreusa'nın hakikati söyleme tarzı, (siyasinin zıddı olarak) *kişisel parrhesia*nın bir örneği olarak görülebilir. İon'un *parrhesia*sı açıksözlü siyasi *parrhesia* biçimini alırken, Kreusa'nın *parrhesia*sı kendisinden daha güçlü birine karşı yöneltilen açıksözlü bir itham ve kendisi hakkındaki hakikatin itirafı biçimini alır.

Oyunun sonunda tüm hakikatin açığa çıkmasını sağlayan şey, iki *parrhesia* figürünün, İon ile Kreusa'nın birleşmesidir; zira Kreusa'nın *parrhesia* sahnesinden sonra, tanrıdan başka kimse Kreusa'nın Apollon'dan olan çocuğunun İon olduğunu bilmemektedir. Aynı şekilde İon da annesinin Kreusa olduğunu

ve kendisinin Ksuthos'un oğlu olmadığını bilmemektedir. Ancak bu iki *parrhesia* konuşmasını birleştirmek –ne yazık ki incelemeye zamanımızın olmadığı– birtakım başka bölümleri gerektirir. Örneğin Kreusa'nın –hâlâ İon'un Ksuthos'un doğal oğlu olduğuna inanarak– İon'u öldürmeye kalktığı ve İon'un bu planı öğrendiği zaman Kreusa'yı öldürmeye kalktığı –Oedipus durumunun özel bir tersyüz edilişi olan– bir bölüm söz konusudur.

Çizdiğimiz bu şemadan hareketle, Atina'nın soyundan gelen hakikatler dizisinin (Erektheus-Kreusa-İon) oyunun sonunda tamamlandığını söyleyebiliriz. Oyunun sonunda Ksuthos da Apollon tarafından kandırılır; zira İon'un kendi oğlu olduğuna inanmayı sürdürerek Atina'ya geri döner. Ve Apollon oyunun hiçbir yerinde görünmez, sürekli olarak sessiz kalır.

## Orestes [İÖ 408][19]

*Parrhesia* sözcüğünün son bir kullanılışını İÖ 408'de, yani Euripides'in ölümünden birkaç yıl önce, Atina'da demokratik rejim üzerine sayısız tartışmanın yürütüldüğü bir siyasi kriz döneminde yazılan ya da en azından oynanan *Orestes* oyununda bulmak mümkündür. Bu metin ilginçtir; çünkü Euripides'te *parrhesia* sözcüğünün aşağılayıcı anlamda kullanıldığı tek pasaj buradadır. Sözcük 905. satırda geçer ve "cahilce açıksözlülük" şeklinde çevrilir. Oyunda sözcüğün geçtiği metin, Argos'taki kraliyet sarayına gelip Elektra'ya Orestes'in Pelasgos'taki mahkemesinde neler olduğunu anlatan bir habercinin anlatısının bir parçasıdır. *Elektra* oyunundan bilebileceğiniz üzere, Orestes ile Elektra anneleri Klytemnestra'yı öldürmüşler ve bu nedenle anne katli suçlamasıyla mahkemeye çıkmışlardır. Alıntılamayı istediğim anlatı şöyledir:

> HABERCİ: Bütün vatandaşlar geldiğinde, bir ulak kalkıp şöyle dedi: "Kim mahkemede söz alıp Orestes'in anne katlinden dolayı öldürülmesi gerekip gerekmediğini söylemek ister?" Bunun üzerine Troya Savaşı'nda babanızın yandaşı olan Talthybios kalktı. Her zaman iktidardakilere köle gibi itaat eden bu adam, Agamemnon'u göklere çıkarıp kardeşine soğuk laflar ettiği, methiyeyle tenkidi birbirine kattığı

19. Üçüncü ders: 7 Kasım 1983.

muğlak bir konuşma yaptı; ana babanın ihtiyaç duymayacağı bir yasa attı ortaya; ve her bir cümlede gözlerine girmek için Aegisthos'un dostlarına bakışlar yöneltti. Böyledir ulaklar: Bütün soyları kazanan tarafa geçmeyi öğrenmiştir; yönetimde gücü olan herkesin dostudurlar. Sonra Prens Diomedes konuştu. Onları sizi ve kardeşinizi ölüme mahkûm etmemeleri, onun yerine inançlı olmak adına size yasak getirmeleri gerektiği konusunda uyardı. Bazısı bağırış çağırışlarla destekledi onu, bazısı karşı çıktı.

Sonra dili sürekli işleyen bir zembereğe benzeyen, hayasızlık devi bir kayıtlı vatandaş kalktı ayağa; aslen Argoslu değildi kendisi. Titrek bir mum ışığına benziyordu. Yaygaradan ve cahilce açıksözlülükten [*parrhesia*] medet uman, ancak dinleyicilerinin başını belaya sokacak kadar ikna edici konuşan biriydi... Sizin Orestes'le beraber taşlanarak öldürülmeniz gerektiğini söyledi; ancak sizin ölümünüzü savunurken kullandığı sözler kendisine ait değildi, Tyndareos'tan apartılmıştı.

Bir başkası kalkıp karşı geldi ona. Güzellikten nasibini pek az almış ama cesur bir adamdı bu. Sokakta ya da pazaryerinde pek sık rastlanacak türden biri değildi, bir el işçisiydi, toprağın tek belkemiği... Tartışmada haklı çıkmak için kapışmayı göze alan kusursuz bir ilke adamı, dürüst bir insandı.

Agamemnon'un oğlu Orestes'in, yoldan çıkmış, tanrısız ve âdetlere leke süren bir kadını öldürerek babasının intikamını almaya cesaret ettiği için taçlarla onurlandırılması gerektiğini söyledi; çünkü , dedi, güvenle geride bırakılan eşler evde kalanlarca baştan çıkarılır ve cesur insanlar boynuzlanırsa, hiçbir erkek evini terk edip silahlarını kuşanarak savaşa gitmez. Sözleri o dürüst yargıçlara anlamlı geldi ve başka konuşma olmadı.[20]

Gördüğünüz gibi, buradaki anlatı Atina'daki mahkeme prosedürlerine yapılan gönderme ile başlar: Bütün vatandaşlar toplandığı zaman bir ulak kalkar ve "*Tis krêksei legein* –Kim konuşmak ister?" diye bağırır [1.885]; zira Atina'daki eşit konuşma hakkı *(isegoria)* bunu gerektirir. Daha sonra her biri Yunan mitolojisinden, Homeros'un dünyasından alınma *iki* konuşmacı konuşur. Bunların ilki Troyalılara karşı savaşta Agamemnon'un yandaşlarından olan –daha kesin bir ifadeyle onun ulağı olan– Talthybios'tur. Talthybios'u eşsiz cesareti, gözü pekliği, savaşçılığı, fiziksel gücü ve hitabet kudretiyle bilinen en ünlü Yunan kahramanlarından biri, Diomedes takip eder.

20. Euripides, *Orestes*. Çev. Philip Vellacott, s. 884-931.

Haberci Talthybios'u tam olarak özgür sayılamayacak, kendisinden daha güçlü olanlara bağımlı biri gibi gösterir. Yunanca metin onun "*hupo tois dunamenoisin ôn...*", yani "muktedirin iktidarı altında" ("iktidardakilere itaat eden") [1.889] bir insan olduğunu söyler. Euripides'in bu tür insanları, yani ulakları eleştirdiği iki metin daha vardır. *Troyalı Kadınlar* oyununda, aynı Talthybios Troya kentinin Yunan ordularınca ele geçirilmesinden sonra ortaya çıkar ve Kassandra'ya Agamemnon'un kapatması olacağını söyler. Kassandra ulağın haberlerine, düşmanlarının evine yıkım getireceği öndeyisiyle cevap verir. Ve bildiğiniz gibi Kassandra'nın kehanetleri daima doğrudur. Ancak Talthybios onun öndeyilerine inanmaz. Bir ulak olarak sadece efendisi Agamemnon'un ona söylediklerini tekrarladığı ve neyin doğru olduğunu bilmediği için (zira Kassandra'nın sözlerindeki hakikati fark edecek beceriye sahip değildir) Kassandra'nın deli olduğunu düşünür: "*Ou gar artias ekheis phrenas*" – "aklın yerinde değil senin" ("doğru aklında değilsin sen"). Ve Kassandra buna şöyle cevap verir:

> KASSANDRA: "Hizmetçi"! Bu hizmetçiyi duydun mu? Bir ulak o. Ulaklar nedir ki her yerde nefret edilen yaratıklardan –yönetimlerin ve kralların uşak ve hizmetçilerinden– başka? Annemin Odysseus'un evine gittiğini söyledin: Apollon ise onun burada öleceğini söylemişti; bu kehanet ne olacak o zaman?[21]

Ve sonuçta Kassandra'nın annesi Hekuba Troya'da ölür.

Euripides'in *Yakarıcılar* oyununda da (Thebai'den gelen) isimsiz bir ulak ile Theseus (ki kral olmaktan ziyade, Atina'nın ilk vatandaşıdır) arasında yaşanan bir tartışma vardır [II. 399-463]. Ulak içeri girdiğinde, "Atina'nın kralı kim?" diye sorar. Theseus ona şehirde *tyrannos* olmadığını, bu yüzden Atina kralını bulamayacağını söyler:

> THESEUS: (...) Burası bir insanın iradesi altında değildir, özgür bir şehirdir. Burada kral, her yıl dönüşümlü olarak görev yapan halktır. Servete özel bir iktidar vermeyiz biz; yoksul insanın sesi eşit otoriteye sahiptir.[22]

21. Euripides, *The Women of Troy*, Çev. Philip Vellacott, 424-9.
22. Euripides, *The Suppliant Women*, Çev. Philip Vellacot, 405-8.

Bu konuşma hangi yönetim türünün –monarşinin mi yoksa demokrasinin mi– en iyisi olduğuna dair bir tartışmayı da beraberinde getirir. Ulak monarşi rejimini över ve ayaktakımının kaprislerine tâbi olduğu için demokrasiyi eleştirir. Theseus ise, verdiği yanıtta, kanunların yazılı olduğu, yoksulların ve zenginlerin eşit haklara sahip olduğu ve herkesin *ekklesia*da konuşma hakkının bulunduğu Atina demokrasisini över:

> THESEUS: Özgürlük şu soruda yatar: "Kimin site için yapacak iyi bir önerisi var?" Konuşmak isteyen şöhret kazanır; istemeyen sessiz kalır. Daha büyük eşitlik nerede bulunur ki?[23]

Bu durumda Theseus'un gözünde konuşma özgürlüğü, tiranlığın temsilcisi ulağa karşı öne sürdüğü demokratik eşitlik ile eşanlamlıdır.

Özgürlük hakikati söyleme özgürlüğünde yatıyorsa, Talthybios Orestes'in mahkemesinde doğrudan ve dürüst bir şekilde konuşamaz; zira özgür değil, kendisinden daha güçlü olanların tebaası durumundadır. Bunun sonucunda da "ikircikli konuşarak" [*legein dikhomutha*] aynı anda iki anlama gelen bir söylem biçimi tutturur. Böylece onun Agamemnon'a övgüler düzdüğünü (zira Agamemnon'un ulağıdır) ancak aynı anda Agamemnon'un oğlu Orestes'i (eylemlerini onaylamadığı için) itham ettiğini görürüz. Her iki tarafın da gücünden korkan, bu nedenle de herkesi memnun etmeye çalışan Talthybios ikiyüzlü konuşur; ancak Aegisthos'un dostları iktidara geldiği ve Orestes'in ölümünü istedikleri için (*Elektra*'dan hatırlayacak olursanız Aegisthos da Orestes tarafından öldürülüyordu) sonunda Talthybios Orestes'i itham eder.

Bu olumsuz mitolojik karakterin ardından olumlu bir karakter çıkar sahneye: Diomedes. Diomedes hem yaptığı cesaret isteyen işler, hem de asil hitabet kudreti, yani konuşma yeteneği ve bilgeliği nedeniyle ünlü bir Yunan savaşçısıdır. Talthybios'tan farklı olarak Diomedes bağımsızdır; ne düşünüyorsa söyler ve siyasi bir motivasyondan kaynaklanmayan ölçülü bir çözüm önerir. Bu çözüm, intikam alma amaçlı bir misilleme değildir.

23. *A.g.e.*, 438-42.

Dinsel temellere dayanarak, "inançlı olmak adına", Orestes ve Elektra'nın cinayete verilen geleneksel dinsel ceza uyarınca Klytemnestra ve Aegisthos'un öldükleri ülkeden sürülmelerini, böylece ülkenin temizlenmesini önerir. Ancak Diomedes'in düşünceleri, verdiği ölçülü ve akla yakın hükme rağmen meclisi böler. Kimileri ona katılır, kimileri karşı çıkar.

Sonrasında kendilerini takdim eden iki konuşmacı daha girer devreye. Adları söylenmez, Homeros'un mitolojik dünyasına ait kahramanlar değildirler; ancak mesajı getiren habercinin verdiği kesin tariften, onların iki "toplumsal örnek" olduğunu anlayabiliriz. İlki (kötü konuşmacı Talthybios'un simetriğidir) demokrasi için son derece zararlı bir konuşmacıdır. Onun özelliklerini dikkatle belirlememiz iyi olacaktır.

Bu konuşmacının ilk özelliği dilinin "sürekli işleyen bir zembereğe" benzemesidir. Bu deyiş, Yunancadaki *athuroglossos*un çevirisi olarak kullanılır. *Athuroglossos, glôdsa* (dil) ve *thura* (kapı) sözcüklerinden gelir; yani sözcüğün tam anlamı dili olan fakat kapısı olmayan bir insandır. O halde sözcük ağzını kapamaktan aciz bir insana gönderme yapar.

Ağzı, dişleri ve dudakları insan sessiz kaldığı zaman kapanan bir kapı olarak betimleyen metafora Antik Yunan edebiyatında sıkça rastlanır. Örneğin İÖ VI. yüzyılda Theognis *Ağıtlar*'ında çok fazla geveze insan olduğunu söyler:

> Öyle çok dil var ki kapıları kolayca açılıp kapanan
> Her bir şeyi, hatta kendilerini ilgilendirmeyenleri dahi
>
> Üstüne vazife alan. En güzeli kapılar ardında bırakmak
> Kötü haberleri. Ve sadece iyileri bırakmak dışarı.[24]

İS II. yüzyılda Plutarkhos da "Konuşkanlık Üzerine" [*Peri adoleskhias*] adlı denemesinde dişlerin bir tür çit ya da kapı vazifesi gördüğünü söyler ve şunu ekler: "Dil itaat edip kendini sınırlamazsa, onu kanayana kadar ısırarak ölçüsüzlüğünü kontrol edebiliriz."[25]

24. Theognis, *Elegies.* Çev. Dorothea Wender, 421-4.
25. Plutarkhos, *Concerning Talkativeness*, Çev. W.C. Helmbold, 503c.

Bu *athuroglossos* ya da *athurostomia* (ağzında kapı olmayan kişi) olma mefhumu, sessiz sakin duramayan ve aklına gelen her şeyi söylemeye yatkın mizaca sahip sınır bilmez gevezeler için kullanılır. Plutarkhos bu tür insanların konuşkanlığını sularının Akdeniz'e akışını engelleyecek bir kapısı ya da kapağı olmayan Karadeniz'e benzetir:

> (...) Kapısız ambarların ya da bağcıksız keselerin sahiplerine bir hayrının dokunmayacağını düşünüp, buna rağmen ağızlarına kilit ya da kapı takmayanlar, Karadeniz'in ağzı gibi biteviye bir akıntıya geçit verenler, söze [*logos*] en değersiz şey muamelesi yaparlar. Bu yüzden de, her tür konuşmanın konusu olan inançlarla işleri olmaz onların.[26]

Gördüğünüz gibi, *authuroglossos*un iki özelliği şunlardır: (1) Diliniz "sürekli işleyen bir zemberek" gibiyse, konuşmanızı gerektiren durumları sessiz kalmanız gerekenlerden ya da söylenmesi gerekenleri söylenmeden kalması gerekenlerden ya da konuşmanın gerektiği ortam ve durumları sessiz kalmanın gerektiği ortam ve durumlardan ayırt edemezsiniz. Bu nedenle Theognis boşboğaz insanların iyi ya da kötü haberleri ne zaman vermeleri gerektiğini ya da kendi işlerini başkalarınınkinden nasıl ayıracaklarını bilmediklerini söyler; zira bu kimseler başkalarını ilgilendiren meselelere düşüncesizce burunlarını sokarlar. (2) Plutarkhos'un belirttiği gibi, *authuroglossos* olduğun zaman *logos*un ve hakikate erişmek için bir vasıta olan akılcı konuşmanın değerini göz ardı edersin. Bu nedenle *authuroglossos*, *parrhesia*nın aşağılayıcı anlamıyla neredeyse eşanlamlı ve *parrhesia*nın olumlu anlamının tamamen karşıtıdır (zira *parrhesia*yı *authuroglossos*un boşboğazlığına düşmeden kullanabilmek bir bilgelik göstergesidir). O halde *parrhesiastes* karakterinin çözmesi gereken sorunlardan biri, söylenmesi gerekenin söylenmemesi gerekenden ayırt edilmesidir; çünkü aşağıdaki örnekte de göreceğimiz gibi, herkes böyle bir ayırımı yapamaz.

Plutarkhos, "Çocukların Eğitimi Üzerine" [*Peri pedôn agôgês*] adlı risalesinde Theokritos adlı bir sofistin anekdotunu *authuroglossos*a ve ölçüsüz konuşmanın yol açtığı talihsiz-

26. *A.g.e.*

liklere örnek olarak verir. Makedonyalıların kralı Antigonos, Theokritos'a bir haberci göndererek sarayına gelmesini ve kendisiyle tartışmasını ister. Ve bir şekilde, gönderilen haberci kralın baş aşçısı Eutropian olur. Kral Antigonos savaşta bir gözünü kaybetmiştir, bu nedenle tek gözlüdür. Eutropian'dan Antigonos'u ziyaret etmesi gerektiğini öğrenmek Theokritos'u hiç hoşnut etmez; bu nedenle aşçıya "Beni Kyklop'larına çiğ çiğ yedirmek istediğini gayet iyi biliyorum"[27] diyerek kralın çirkinleşmesini ve Eutropian'ın işini alaya alır. Aşçı buna şu cevabı verir: "O halde başını kaybedeceksin sen. Bu sorumsuz konuşmanın [*athurostomia*] ve deliliğinin cezasını çekeceksin."[28] Ve Eutropian, Theokritos'un dediklerini krala ilettiğinde, kral adamlarını gönderip Theokritos'u öldürtür.

Diogenes örneğinde göreceğimiz üzere, gerçekten ince ruha ve cesarete sahip bir filozof, bir krala karşı *parrhesia* kullanabilir. Ancak Theokritos'un durumunda dürüstlük *parrhesia* değil *athurostomia* halini alır; zira kralın çirkinliğinden ya da aşçının mesleğinden söz etmenin felsefi anlamda kayda değer bir anlamı yoktur. O halde *authuroglossos* ya da *athurostomia*, Orestes'in mahkemesine dair anlatıdaki üçüncü konuşmacının ilk özelliğidir.

Konuşmacının ikinci özelliği "*iskhuôn thrasei*", yani "bir hayasızlık devi" [I. 903] olmasıdır. *İskhuô* sözcüğü, yarışta bir insanı diğerleri önünde galip getirecek gücü, genellikle de fiziksel gücü tarif eder. Başka bir deyişle, bu konuşmacı güçlüdür; ancak "*thrasei*" halde güçlüdür; bir başka deyişle aklı, retorik becerisi ya da hakikati dile getirme yeteneğinden dolayı değil, sadece ve sadece kibirli olduğu için güçlüdür. Sadece cesur kibri nedeniyle güçlüdür o.

Konuşmacının üçüncü özelliği şudur: Kendisi "kayıtlı vatandaş"tır; ancak "Argoslu değil"dir. Argos'un yerlisi değildir, başka bir yerden gelmiş ve şehre yerleşmiştir. *Ênagkasmenos* deyişi [I. 904], vatandaşlığı bir şehrin üyelerine zorlamayla ya da onur kırıcı yollarla dayatılan bir kişiyi anlatır [ve "titrek bir mum ışığı" şeklinde çevrilir].

27. Plutarkhos, *The Education of Children.* Çev. F.C. Babbitt, 11c.
28. *A.g.e.*

Bu konuşmacının dördüncü özelliği ise "*thorubô te pisunos*", yani "yaygaradan medet uman" deyişiyle verilir. Konuşmacı *thorubos*a, yani güçlü bir sesle, çığlıkla, yaygarayla ya da velveleyle çıkarılan gürültüye güvenir. Askerlerin savaşta cesaret kazanmak ya da düşmanı korkutmak için bağırmalarına ya da insanların bağırıp çağırdığı kalabalık bir meclisin harala gürelesine Yunancada *thorubos* adı verilirdi. Kısacası üçüncü konuşmacı düşüncelerini rahatça yansıtabileceği bir konuşma yapabileceğinden değil, yüksek ve gür sesi sayesinde dinleyicilerinden duygusal bir tepki alabileceğinden emindir. Böylece ses ile sesin *ekklesia* üzerinde yarattığı duygusal etki arasındaki bu doğrudan ilişki, düşünceleri rahatça yansıtan bir konuşmanın akılcı anlamıyla karşıtlık arz eder. Üçüncü (olumsuz) konuşmacının son özelliği ise "*kamathei parrhesia*"ya, yani "cahilce açıksözlülüğe" [*parrhesia*] güvenmesidir. "*Kamathei parrhesia*" deyişi *authuroglossos* deyişinin siyasi boyut katılmış halidir. Ancak bu konuşmacı, vatandaşlara dayatılmış bir kimse olmakla beraber, Atina anayasası tarafından güvence altına alınan resmî bir sivil hak olan *parrhesia*ya sahiptir. Ancak onun *parrhesia*sını aşağılayıcı ya da olumsuz anlamıyla *parrhesia* yapan şey, *mathesis*ten, yani bilgiden, ilimden ya da bilgelikten mahrum oluşudur. *Parrhesia*nın, olumlu siyasi etkilere sahip olabilmek için iyi bir eğitimle, entelektüel ya da ahlaki şekillenmeyle, *pedeia* ya da *mathesis* ile alakalı olması gerekir. *Parrhesia* ancak o zaman *thorubos*tan ya da salt gürültüden fazlasını ifade edebilir; çünkü konuşmacıların *mathesis*siz *parrhesia*, yani "*kamathei parrhesia*" kullanmaları durumunda, site son derece kötü durumlara sürüklenir.

Platon'un Yedinci Mektup'unda [336b] *mathesis* eksikliğine dair benzer bir uyarıyı bulmak mümkündür. Bu metinde Platon, Dion'un Sicilya'daki girişiminde (yani Dionysius'u hem büyük bir şehrin yöneticisi, hem de kendini akla ve adalete vakfetmiş bir filozof yapma girişiminde) başarılı olamamasının iki nedeni olduğunu belirtir. Bu nedenlerin ilkine göre bir *demon* ya da kötücül ruh kıskançlık ederek intikam almak istemiş olabilir. İkinci neden ise, Sicilya'da cehaletin [*amathia*] patlamış olmasıdır. Ve *amathia* hakkında Platon şöyle der: "Cehalet insanlar

için kötü olan her şeyin kök saldığı, filizlendiği ve koparanların ağzına acı bir tat bırakan meyvelerin yetiştiği topraktır."[29]

O halde üçüncü konuşmacının özellikleri –ki aşağılayıcı anlamıyla *parrhesia* kullanan belli bir sosyal tipe işaret eder– şunlardır: Güçlü, tutkulu, şehrin yabancısı, *mathesis* yoksunu, dolayısıyla da tehlikeli.

Ve şimdi Orestes'in mahkemesindeki dördüncü ve sonuncu konuşmacıya geliyoruz. Kendisi Diomedes'in dengidir: Homeros'un dünyası için Diomedes neyse, Argos'un siyaset dünyası için de bu sonuncu konuşmacı odur. Bir "sosyal tip" olarak olumlu *parrhesiastes*in örneğidir ve aşağıdaki özelliklere sahiptir.

Özelliklerin ilki "güzellikten nasibini pek az almış ama cesur bir adam" [*morphê men ouk euôtos andreios d'anêr*] olmasıdır [I. 918]. Bir kadından farklı olarak göze hoş gelen biri değil, "erkeksi bir adam", yani cesur bir adamdır bu. Euripides burada *andreia* [erkeksilik ya da cesaret] sözcüğünün etimolojisi üzerinde oynamaktadır. Sözcük *anêr*den gelir ve *anêr* "erkek" demektir. Yunanlara göre cesaret kadınların sahip olamayacağı erkeklere özgü bir niteliktir.

Adamın ikinci özelliği, "sokakta ya da pazaryerinde [*agora*] pek sık rastlanacak türden biri" olmamasıdır [I. 919]. Başka bir deyişle, *parrhesia*nın olumlu kullanımının örneği sayılan bu adam, zamanının büyük kısmını *agora*da, yani insanların ya da meclisin siyasi görüşme ve tartışmalar için toplandığı yerde geçiren profesyonel bir siyasetçi değildir. Adam aynı şekilde başka geçim kaynağı olmadığı için *agora*ya gelip *ekklesia*ya katılanlara verilen paradan nasiplenen yoksul insanlardan da değildir. Meclise sadece kritik anlarda alınan önemli kararlarda söz sahibi olabilmek için gelir o. Yaşamını siyaset için siyaset yaparak idame ettirmez.

Adamın üçüncü özelliği "*autourgos*", yani bir "el işçisi" olmasıdır [I. 920]. *Autourgos* deyişi kendi toprağını işleyen insanlar için kullanılır. Sözcük belli bir toplumsal kategoriye işaret eder. Bu kategoridekiler büyük toprak sahibi ya da köylü değil, kendi

29. Platon, *Letters*, Çev. L.A. Post, VII, 336b; bkz. *Laws*, , 688c.

toprağında kendi el gücüyle çalışan, dönem dönem de birkaç hizmetkâr ya da kölenin desteğini alan toprak sahipleridir. Ksenophon, *Oeconomicus* adlı eserinde bu tür toprak sahiplerine –ki zamanlarının büyük bir kısmını tarlalarda çalışarak ve hizmetkârlarının işlerini denetleyerek geçirirler– methiyeler düzer.[30] *Orestes*'te en ilginç olan nokta, Euripides'in bu tür toprak sahiplerinin siyasi uzmanlığına vurgu yapmak üzere sahip oldukları üç karakter özelliğinden söz etmesidir.

Bu özelliklerin ilki bu insanların herkesten daha iyi yaptıkları savaşa gitme ve şehir uğruna dövüşme konularında her zaman istekli olmalarıdır. Tabii ki Euripides bunun neden böyle olması gerektiği konusunda hiçbir makul açıklama getirmez. Ancak eğer Ksenophon'un *autourgos*u tarif ettiği *Oeconomicus* eserine bakacak olursak, bunun için birkaç nedenin sayıldığını görürüz.[31] Buradaki temel açıklamalardan biri, kendi toprağını işleyen toprak sahibinin ülke topraklarının savunulması ve korunması konusunda doğal olarak duyarlı olduğudur. Bu tür insanlar, bu bakımdan dükkân sahiplerinden ve toprak sahibi olmayan, bu nedenle de düşmanın kırsal bölgeleri talan etmesini fazla umursamayan şehirlilerden farklıdırlar. Çiftçi olarak çalışanlar düşmanın çiftlikleri yağmalamasına, ürünleri yakmasına, sürüleri katletmesine vb dayanamazlar; bu nedenle de iyi dövüşçüler olurlar.

*Autourgos*'un ikinci özelliği "tartışmada haklı çıkmak" konusunda becerikli olması, yani şehre faydalı tavsiyelerde bulunabilmek için dilini kullanabilmesidir. Ksenophon'un anlattığı gibi, bu tür toprak sahipleri hizmetçilerine emirler vermeye ve çeşitli durumlarda neler yapılması gerektiğiyle ilgili kararlar almaya alışkındırlar. Dolayısıyla bu kişiler sadece iyi askerler değil, aynı zamanda da iyi liderlerdir. Bu nedenle de *ekklesia*ya hitap ettiklerinde *thorubos* kullanmazlar; söyledikleri söz önemli, akla yakın ve faydalı sayılabilecek türdendir.

Bunlara ilaveten, sonuncu konuşmacı ahlaken dürüst bir insandır. Adam "kusursuz bir ilke adamı, dürüst bir insandır" [I. 922].

30. Bkz. Ksenophon, *Oeconomicus*, Çev. Carnes Lord, Bölüm V.
31. *A.g.e.*, Bölüm XXI.

*Autourgos* hakkında söyleyebileceğimiz son nokta şu: Bir önceki konuşmacı Elektra ve Orestes'in taşlanarak öldürülmesini istemişken, bu toprak sahibi sadece Orestes'in beraatını istemekle kalmaz, onun, yaptıklarından dolayı "taçlarla onurlandırılması gerektiğini" söyler. *Autourgos*'un bu sözünün önemini anlamak için, Atinalı dinleyiciler –ki Peleponnesos Savaşı'nın tam ortasında yaşamaktadırlar– açısından Orestes'in mahkemesinde söz konusu olanın savaş ve barış meselesi olduğunu fark etmemiz gerekir: Acaba Orestes'e dair karar, savaşta olduğu gibi husumetlerin devam etmesine yol açacak saldırgan bir karar mı olacaktır yoksa barışı mı tesis edecektir? *Autourgos*'un beraat teklifi barışa yönelik bir isteği simgeler. Ancak adam aynı zamanda Orestes'in Klytemnestra'yı öldürdüğü için taçlandırılması gerektiğini söyler; zira "güvenle geride bırakılan eşler evde kalanlarca baştan çıkarılır ve cesur insanlar boynuzlanırsa, hiçbir erkek evini terk edip silahlarını kuşanarak savaşa gitmez" [II. 925-29]. Agamemnon'un Troya Savaşı'ndan eve döner dönmez Aegisthos tarafından öldürüldüğünü, o evinden uzakta düşmana karşı savaş verirken Klytemnestra'nın Aegisthos ile zina yaptığını unutmamalıyız.

Artık bu sahnenin tarihsel ve siyasi bağlamını tam olarak anlayabiliriz. Oyunun yapım yılı 408, yani Atina ile Sparta arasında Peleponnesos Savaşı'nda yaşanan rekabetin halihazırda son derece keskin olduğu bir zamandır. Bu iki şehir, aradaki kısa ateşkes dönemleri sayılmazsa, tam 23 uzun yıldır savaş halindedirler. Atina, 413'teki bir dizi acı ve yıkıcı yenilgiden sonra, 408 yılında deniz gücünün bir kısmını yeniden kurmayı başarmıştır; ancak karada durum pek parlak değildir ve Atina Sparta istilasına açık durumdadır. Gene de Sparta, Atina'ya birçok barış teklifi götürmüştür ve bu nedenle savaşı sürdürme ya da barış yapma meselesi ateşli bir şekilde tartışılmaktadır.

Atina'da demokratik cephe gayet açık iktisadi nedenlerden dolayı savaş yanlısıydı. Cephe tüccarlar, dükkân sahipleri, işadamları ve Atina'nın emperyalist yayılımına taraftar olanlar tarafından desteklenmekteydi. Muhafazakâr aristokrasi cephesi ise barış yanlısıydı; zira Sparta'yla barış içinde bir arada yaşamanın yanı sıra belli açılardan Sparta anayasasına daha

yakın bir Atina anayasası isteyen toprak sahiplerinden ve diğer insanlarden destek görüyordu.

Demokrasi cephesinin lideri –Atina'nın yerlisi olmayan, ancak vatandaş olarak kayıtlı bir yabancı olan– Kleophon'du. Yetenekli ve etkili bir konuşmacı olan Kleophon, hayattayken çağdaşları tarafından çok kötü bir biçimde resmedilmiştir (Örneğin onun asker olacak cesarete sahip olmadığı, görünüşe göre diğer erkeklerle girdiği cinsel ilişkilerde edilgen konumda bulunduğu vb söylenmiştir). Gördüğünüz gibi olumsuz *parrhesiastes* konumundaki üçüncü konuşmacının tüm özellikleri Kleophon'a atfedilebilir.

Muhafazakâr cephenin lideriyse ılımlı bir oligarşi tesis eden altıncı yüzyıl Atina anayasasına dönüş yapılmasını isteyen Theramenes'ti. Onun teklifine göre, başlıca sivil ve siyasi haklar toprak sahiplerine verilmeliydi. Böylece *autourgos*un, yani olumlu *parrhesiastes*in özelliklerinin Theramenes'inkilere denk düştüğü söylenebilir.[32]

Kısacası Orestes'in mahkemesinin açıkça ilgili olduğu meselelerden biri, o dönemde demokratik ve muhafazakâr cepheler tarafından tartışılan, Atina'nın Sparta ile savaşa devam etmeyi mi yoksa barış yapmayı mı tercih edeceği sorunuydu.

## *Parrhesia*yı Sorunsallaştırmak

*Orestes*'ten on yıl önce, yaklaşık 418 yılında yazılan Euripides'in *İon* adlı oyununda, *parrhesia* sadece olumlu bir değere sahipmiş gibi gösterilmiştir. Ve gördüğümüz gibi burada *parrhesia* hem kişinin aklındakileri söyleme özgürlüğüydü, hem de Atina'nın ilk vatandaşlarına verilen –ve İon'un da istifade etmek istediği– bir ayrıcalıktı. *Parrhesiastes* hakikati söylerdi çünkü iyi bir vatandaştı, iyi bir aileden geliyordu, siteyle, kanunlarla ve hakikatle saygın bir ilişki kurmuştu. İon açısından

32. Foucault'nun şemasına göre, konuşmacıların sırası şöyle gösterilebilir:

| | *Parrhesia* | |
|---|---|---|
| | OLUMSUZ ANLAMDA | OLUMLU ANLAMDA |
| Mitolojik figürler: | Talthybios | Diomedes |
| Siyasi-toplumsal tipler: | *amathes parrhesiastes* | *autourgos* |
| Kastedilen siyasi figürler: | [Kleophon] | [Theramenes] |

sorun, kendisinde doğal olarak bulunan *parrhesiastes* rolünü üstlenebilmesi için doğumu hakkındaki hakikatin açığa çıkarılmasının gerekmesiydi. Ancak Apollon kendisine dair hakikati açıklamak istemediği için, Kreusa *parrhesia*sını kullanarak kamuya açık bir ithamda bulunur ve onun doğumunu anlatır. Böylece İon'un *parrhesia*sı Atina toprağında, tanrılarla ölümlüler arasındaki oyunda kurulmuş ve temellenmiş olur. Dolayısıyla bu ilk *parrhesia* anlayışında, *parrhesiastes*in kendi başına "sorunsallaştırılması" söz konusu değildir.

*Orestes*'te ise *parrhesia*nın kendi içinde, olumlu ve olumsuz kullanımlarına dair bir bölünme vardır ve *parrhesia* sorunu sadece insanların *parrhesiastes* rolleri bağlanmında gündeme gelir. *Parrhesia*nın *işlev*ine dair bu krizin iki temel veçhesi vardır.

Bunların ilki "Kimler *parrhesia* kullanma hakkına sahiptir?" sorusuyla ilintilidir. *Parrhesia*yı bir sivil hak olarak görüp her vatandaşın istediği zaman meclis önünde konuşabileceğini mi düşünmeliyiz? Yoksa *parrhesia* hakkı, sadece toplumsal statüleri ve kişisel erdemlerine göre belirlenecek belli vatandaşlara mı verilmelidir? Herkese *parrhesia* kullanma hakkı veren eşitlikçi bir sistemle, sitenin çıkarları gözetilerek (toplumsal konumları ve kişisel nitelikleri nedeniyle) *parrhesia* kullanabilecek yetiye sahip olanların vatandaşlar arasından seçilmesi zorunluluğu arasında bir çelişki vardır. Ve bu çelişki *parrhesia*nın bir sorunsal olarak ortaya çıkmasına yol açar; zira *isonomia*dan (kanunlar karşısında tüm vatandaşların eşitliği) ve *isegoria*dan (herkese kendi fikirlerini söyleme konusunda verilen yasal hak) farklı olarak, *parrhesia* kurumsal terimlerle açık biçimde tanımlanmamıştır. Örneğin *parrhesiastes*i söylediklerinden dolayı maruz kalabileceği olası misillemelere ya da cezalara karşı koruyacak bir kanun yoktur. Dolayısıyla da *nomos* [yasa] ile *aletheia* [hakikat] arasındaki ilişki söyle bir soruya yol açar: Hakikatle ilişki kuran birine yasal bir biçim vermek nasıl mümkün olabilir? Geçerli akıl yürütmeye dair biçimsel yasalar vardır ancak kimin hakikati *söyleyebileceğ*ini belirleyen toplumsal, siyasi ya da kurumsal yasalar yoktur.

*Parrhesia*nın işleviyle ilgili krizin ikinci veçhesi *parrhesia*nın *mathesis*le, yani bilgi ve eğitimle olan ilişkisiyle alakalıdır. Bunun

anlamı, artık *parrhesia*nın tek başına hakikati açığa çıkarmaya yeterli olmadığının düşünülmesidir. Artık *parrhesiastes*in hakikatle olan ilişkisi katıksız dürüstlükle ya da salt cesaretle kurulmaz; çünkü bu ilişki artık eğitim ya da daha genel bir deyişle bir tür kişisel terbiye gerektirir. Ancak hangi türden bir kişisel terbiyenin ya da eğitimin gerekli olduğu bir başka sorundur (ve bu sorun sofistlik sorunuyla aynı dönemde ortaya çıkmıştır). *Orestes*'te gerekli görülen *mathesis*in, Sokratesçi ya da Platoncu anlayıştaki *mathesis* değil, bir *autourgos*un yaşamı boyunca kazanacağı deneyim olması daha muhtemeldir.

Sanırım artık *parrhesia* ile ilgili krizin bir hakikat meselesi olduğunu görmeye başlayabiliriz; zira sorun, herkesin kendi fikrini söyleme konusunda eşit hakka sahip olduğu kurumsal bir sistemin sınırları içinde kimin hakikati söyleyebileceğini anlama sorunudur. Demokrasi kendi başına kimin hakikati söylemek için gereken özel niteliklere sahip olduğunu (ve böylece hakikati söyleme hakkını elinde bulundurduğunu) belirleyemez. Ve sözel bir etkinlik olarak, konuşmada salt dürüstlük olarak *parrhesia* da hakikati açığa çıkarmak için yeterli değildir; zira sonuç olumsuz *parrhesia* ya da cahilce açıksözlülük olabilir.

Demokrasi hakkındaki bir sorgulama ile hakikat hakkındaki bir sorgulamanın kesiştiği kavşakta ortaya çıkan *parrhesia* krizi, beşinci yüzyıl Atina'sında özgürlük, iktidar, demokrasi, eğitim ve hakikat arasındaki o zamana kadar sorunsal niteliği taşımayan ilişkilerin *sorunsallaştırılması*na yol açar. Daha önce sözünü ettiğimiz, tanrının sessizliğine rağmen *parrhesia*ya *erişebilme* sorununu geride bırakır, *parrhesia*nın sorunsallaştırılmasına, yani *parrhesia*nın kendisinin sorunsal nitelik kazanıp bölünmeye uğradığı bir duruma ulaşırız.

Söylemek istediğim şey açık bir kavram olarak *parrhesia*nın bu kriz anında ortaya çıktığı ve Yunanların daha önce konuşma özgürlüğü ya da özgürce konuşmanın değeri konusunda tutarlı bir düşünceye sahip olmadıkları değil. Söylemek istediğim şey, sözel etkinlik, eğitim, özgürlük, iktidar ve mevcut siyasi kurumlar arasındaki ilişkinin, Atina'da konuşma özgürlüğünün kavranışında bir krize işaret edecek şekilde sorunsallaştırıldı-

ğıdır. Ve bu sorunsallaştırma, bu ilişkiler üzerine düşünmenin ve sorular sormanın yeni bir yolunun bulunmasını talep eder.

Bu noktayı vurgulamamın en azından şöyle bir yöntembilimsel nedeni var: Ben "fikirler tarihi" [*history of ideas*] ile "düşünce tarihi" [*history of thought*] arasında bir ayrıma gitmek istiyorum. Çoğu zaman bir fikirler tarihçisi belli bir kavramın hangi anda ortaya çıktığını belirlemeye çalışır ve bu an genellikle yeni bir sözcüğün belirişiyle saptanır. Ancak benim bir düşünce tarihçisi olarak yapmaya çalıştığım şey bundan biraz farklı. Ben belli şekillerde davranan, belli tür alışkanlıklara sahip, belli tür pratikleri sürdüren ve belli tür kurumlara işlerlik kazandıran insanlar için kurumların, pratiklerin, alışkanlıkların ve davranışların nasıl sorun haline geldiğini çözümlemeye çalışıyorum. Fikirler tarihi bir kavramı doğumundan başlayıp geçirdiği gelişim boyunca takip eder ve onu, bulunduğu bağlamı oluşturan diğer düşüncelerin yaratmış olduğu ortama yerleştirerek çözümler. Düşünce tarihi ise sorgusuz sualsiz kabul edilen, aşina görülen ve "sessiz" kalan, tartışmaların dışında bırakılan ve bir sorunsal teşkil etmeyen bir deneyim alanının ya da pratikler kümesinin nasıl olup da bir sorun haline geldiğini, konuşma ve tartışmalara yol açtığını, yeni tepkileri kışkırttığını ve daha önce sessiz kalmış olan davranışlarda, alışkanlıklarda, pratiklerde ya da kurumlarda bir krize yol açtığını çözümler. Bu şekilde anlaşıldığı haliyle düşünce tarihi insanların dikkatlerini belli bir konuya yöneltme ve şu ya da bu konuda –örneğin delilik, suç, seks, kendileri ya hakikat konusunda– endişe sahibi olma biçimlerinin tarihidir.

# 3
# Demokratik Kurumların Krizinde *Parrhesia*[1]

Bugün son derste sözünü ettiğimiz konuyu, *parrhesia* ve İÖ IV. yüzyılda demokratik kurumların geçirdiği krizle ilgili konuyu tamamlamak istiyorum; daha sonraysa *parrhesia*nın bir başka biçimine, yani kişisel ilişkileri (yani insanın kendisiyle ve başkalarıyla ilişkilerini) kapsayan alandaki *parrhesia*ya ya da *parrhesia* ve kendilik kaygısı konusuna bakmak istiyorum.

Olumsuz anlamıyla *parrhesia*yı kullanan konuşmacılara yönelik açık eleştiri, Peleponnesos Savaşı'ndan sonraki Yunan siyasi düşüncesinde yaygın bir hal aldı ve *parrhesia*nın demokratik kurumlarla olan ilişkisi üzerine bir tartışma baş gösterdi.[2] Sorun kabaca şuydu: Demokrasinin temelinde, *demos*un, yani halkın güç kullandığı ve herkesin hukuk önünde eşit olduğu bir *politeia*, yani yönetim biçimi vardır. Ancak böyle bir yönetim biçimi en kötüsü de dahil olmak üzere her türlü *parrhesia* biçimine eşit yer ayırmakla suçlanır. *Parrhesia* hakkı en kötü vatandaşa dahi tanındığı için, kötü, ahlaksız ya da cahil konuşmacıların etkilerinin artması, vatandaşlık sisteminin tiranlığa dönüşmesine ya da şehrin başka yollarla tehlikeye sokulmasına yol açabilir. Bu nedenle *parrhesia* demokrasinin kendisi için de tehlikeli olabilir. Bu sorun bize tutarlı ve tanıdık gelebilir; ancak Yunanlar için bu

1. Dördüncü Ders: 14 Kasım 1983.
2. Bkz. Robert J. Jonner, "Freedom of Speech", *Aspects of Athenian Democracy*, 1993; A.H.M. Jones, "The Athenian Democracy and its Critics", *Athenian Democracy*, 1957: s. 41-72; Giuseppe Scarpat, *Parrhesia*, s. 38-57.

sorun, yani *parrhesia* –ya da konuşma özgürlüğü– ile demokrasi arasındaki zorunlu karşıtlık, demokrasi, *logos*, özgürlük ve hakikat arasında var olduğu hissedilen tehlikeli ilişkiler üzerine uzun ve ateşli bir tartışmaya yol açmıştır.

Bizim bu tartışmanın bir tarafını diğer tarafından çok daha iyi bilebildiğimiz olgusunu hesaba katmayı unutmamalıyız. Bu durumun gayet basit bir nedeni var: O dönemde yazılmış ve günümüze ulaşmış olan metinlerin büyük çoğunluğu ya aristokrasi cephesiyle güçlü veya zayıf bağları olan ya da en azından demokratik veya radikal anlamda demokratik kurumlara güven duymayan yazarlara aittir. Ve ben şimdi incelediğimiz soruna örnek oluşturması için bu metinlerin bazılarını alıntılamak istiyorum.

Bu metinlerin ilki, muhtemelen beşinci yüzyılın ikinci yarısında yazılmış olan, demokratik Atina anayasasına yönelik ultra-muhafazakâr ve ultra-aristokrat bir taşlamadır. Bu taşlama uzunca bir süre Ksenophon'a atfedilmiştir. Ancak şu anda uzmanlar bu atfın doğru olmadığı konusunda hemfikirler; ve hatta Anglosakson klasikçiler, bu sahte Ksenophon için, bu isimsiz taşlamacı için güzel bir de takma ad bulmuşlar ve ona "Eski Oligark" adını vermişler. Bu metin beşinci yüzyıl sonunda Atina'da son derece etkin olan aristokratik çevrelerden ya da siyasi kulüplerden birinde yazılmış olmalı. Bu çevreler İÖ 411'de, Peleponnesos Savaşı esnasında yapılan demokrasi karşıtı devrimde son derece etkili olmuşlardır.

Bu taşlama Yunanların bir hayli aşina olduğu bir forma, bir paradoksal övgü ya da methiye formuna sahiptir. Yazarın Atina demokratik kurumlarının ve siyasi hayatının en belirgin zaafları, kusurları, hataları, başarısızlıkları vb'ne odaklanan bir Atinalı demokrat olduğu izlenimi yaratılır ve yazar bu zaafları son derece olumlu sonuçlar doğuran özelliklermişçesine över. Metin herhangi bir gerçek edebî değere sahip değildir; zira yazar kıvrak bir zekâya sahip olmaktan ziyade saldırgandır. Ancak Atina demokratik kurumlarına yöneltilen birçok eleştirinin temelinde yatan ana sav bu metinde karşımıza çıkar ve bence bu tür radikal aristokrat tutum açısından kayda değerdir.

Söz konusu aristokrat tez şudur: *Demos*, yani halk, en kalabalık kesimdir. En kalabalık kesim olduğu için de, *demos* aynı zamanda en sıradan ve hatta en kötü vatandaşlardan oluşur. O halde *demos* en iyi vatandaşlardan oluşuyor olamaz. Ve bu nedenle *demos* için en iyi olan şey polis için, yani site için en iyi olan şey olamaz. "Eski Oligark", bu genel argümanı arka plana yerleştirerek Atina'nın demokratik kurumlarını ironik bir dille eleştirir. Ve aynı uzunluktaki başka pasajlarda da konuşma özgürlüğünü karikatürize eder:

> Şimdi bir insan yapılacak en doğru şeyin herkese aynı ölçüde konuşma ya da kurulda söz hakkına sahip olma hakkı tanınmaması, bu hakkın sadece en zeki ve en iyi insanlara tanınması olduğunu söyleyebilir. Ancak onlar, bu konuda da sıradan insanların konuşmalarına izin vererek doğru kararı vermişlerdir; zira eğer sadece aristokratların konuşma ve tartışmaya katılma hakkı olsaydı, o zaman bu ancak kendileri ve emsalleri için iyi olurdu, proleterler için değil. Oysa şimdi herhangi biri ortaya atılıp konuşabilecek, kendisi ve denkleri için neyin iyi olduğunu tam olarak söyleyebilecektir.
> Şöyle bir soru sorulabilir: Böylesi bir insan kendisi ve halk için neyin iyi olduğunu nasıl anlayabilir? Şöyle ki, kitleler bu adamın cehaletinin, sıradanlığının ve sempatisinin kendileri için seçkin bir insanın ahlakından, bilgeliğinden ve antipatisinden daha faydalı olduğunu anlarlar. Doğru, böyle bir toplumsal düzene sahip bir toplumun mükemmeliyete erişmesi mümkün değildir; ama demokrasi en iyi bu şekilde korunabilir; çünkü ideal bir yönetim biçimine sahip olan bir devlette, insanlar köle konumunda olmak istemez, özgür ve iktidarda olmayı tercih ederler; yönetim biçiminin kötü olup olmadığı konusuysa onları pek ilgilendirmez; çünkü sizin ideal olmadığını düşündüğünüz yönetim biçimi, halkın iktidarda ve özgür olmasının koşulu olabilir. Çünkü eğer ideal yönetim biçiminin peşinde koşarsan, öncelikle kanunların en maharetli insanlar tarafından yapıldığını göreceksin; üstelik aristokrasi devlet işleri konusunda görüş alışverişinde bulunacak ve serkeş kimselerin kurulda söz hakkı sahibi olmalarına, konuşmalarına ya da halk meclisine katılmalarına son verecektir. Ancak halk, bu güzel reformların sonucunda köleliğe batacaktır.[3]

Şimdiyse çok daha ılımlı bir konumu savunan bir metne geçmek istiyorum. Bu metin dördüncü yüzyılın ortalarında

3. Pseudo-Ksenophon, *The Constitution of the Athenians*, Çev. Hartvig Frisch, s. 6-9.

İsokrates tarafından yazılmıştır. İsokrates *parrhesia* kavramına ve demokraside özgür konuşma sorununa defalarca değinir. Yazar, İÖ 355 yılında yazdığı büyük konuşması "Barış Üzerine"de [*Peri eirênês*], Atina yurttaşlarının aklı başında ve iyi eğitimli kişilere danışıp kendi özel işleriyle ilgili tavsiyeler alma tarzlarıyla, kamusal meselelerle ve siyasi etkinliklerle meşgul oldukları zamanki tavsiye alma tarzlarını karşılaştırır:

> (...) Kendi özel işlerinle ilgili tavsiye alman söz konusu olduğunda zekâca senden üstün insanların peşine düşersin; ama devlet işleri üzerine düşündüğün zaman bu tür insanlara karşı güvensiz ve hoşnutsuz bir tutum takınır ve onlar yerine bu platformda önüne gelen hatiplerin en ahlaksızıyla arkadaş olursun; ve sarhoşların ayıklardan, akılsızların bilgelerden ve halkın parasını sağa sola dağıtanların kamusal hizmetlerini kendi cebinden karşılayanlardan daha iyi birer halk dostu olduğunu söylersin. Öyle ki bizler, bu tür akıl hocalarından faydalanan bir devletin daha iyi mertebelere geleceğini düşünen insanların bulunmasını pekâlâ hayretle karşılayabiliriz.[4]

Ancak Atinalılar sadece en ahlaksız konuşmacıları dinlemekle kalmazlar; onlar gerçek anlamda iyi konuşmacıları dinlemeye bile istekli değillerdir; zira bu konuşmacıları seslerini duyurma olanaklarından bile yoksun bırakırlar:

> Gördüğüm kadarıyla sizler, size hitap eden konuşmacıları eşit saygıyla dinlemiyorsunuz; kimilerine dikkat kesiliyor, diğerlerine gelince ise seslerini duymaya bile zahmet etmiyorsunuz. Ve sizin bunu yapmanız hiç de şaşırtıcı değil; çünkü geçmişte, sizin isteklerinizi destekleyenler dışındaki tüm hatipleri kürsüden indirme alışkanlığını edindiniz.[5]

4. İsokrates, *On the Peace*, Çev. George Norlin, s. 113. Demosthenes de "Third Phillipic" [İÖ 341] metninde benzer şekilde şöyle der: "Başka konular söz konusu olduğunda Atina'daki herkese konuşma özgürlüğü [*parrhesia*] tanımanın o kadar gerekli olduğunu düşünüyorsunuz ki, yabancıların ve kölelerin bu ayrıcalıktan faydalanmasına dahi müsaade ediyorsunuz ve aranızda, aklındakileri söyleme konusunda başka sitelerin yurttaşlarından daha büyük bir özgürlüğe sahip hizmetçilere rastlamak mümkün hale geliyor; ne var ki siz kendi muhakemelerinizde bunu tamamen ortadan kaldırmış haldesiniz. Bunun sonucunda ise, mecliste sadece ve sadece keyif veren konuşmalar dinliyorsunuz ve bu nedenle, kendinizden duyduğunuz hoşnutluk iyiden iyiye destekleniyor; ancak takip ettiğiniz siyaset ve pratik, sizi çoktan vahim tehlikelere maruz bırakmış oluyor." [Çev. J.H. Vince, s. 3-4]
5. İsokrates, *On the Peace*, s. 3.

Ve bence bu önemli bir noktadır; çünkü sizin de gördüğünüz gibi iyi ve kötü hatip arasındaki fark birinin iyi, diğerinin ise kötü tavsiyelerde bulunması değildir. Aradaki fark şudur: Halk nezdinde kabul gören ahlaksız hatipler sadece insanların duymayı arzuladıkları şeyleri söylerler. Bu nedenle İsokrates bu tür konuşmacılara "pohpohçu" [*kolakes*] adını verir. Buna karşılık dürüst hatip ise *demos*a karşı koyma becerisine ve cesaretine sahiptir. O, yurttaşların iradelerini sitenin çıkarlarına en iyi hizmet edecek şekilde dönüştürmeye çalışmasını gerektirecek eleştirel ve pedagojik bir rol oynamaktadır. İnsanların iradeleri ile sitenin çıkarları arasındaki bu karşıtlık, İsokrates'in Atina'daki demokratik kurumlara yönelttiği eleştiri açısından temel niteliktedir. Ve İsokrates, *demos*un iradesini papağan misali tekrarlamayan kimsenin sesini duyurma şansı olmadığı için demokrasinin hüküm sürdüğünü –ki demokrasi ona göre iyi bir şeydir– ancak geriye kalan az sayıda dinleyici sahibi *parrhesiastes*in ya da sözünü sakınmayan konuşmacının "pervasız hatipler" ya da "komik şairler" olduğunu söyler:

> (...) Sizin düşüncelerinize karşı çıkmanın tehlikeli olduğunu ve özgür bir yönetime sahip olmamıza rağmen "konuşma özgürlüğü"nün [*parrhesia*] bulunmadığını biliyorum. Tabii bu mecliste konuşup sizin refahınız için kaygı duymayan pervasız hatiplerin ve tiyatroda seslerini duyuran komedi şairlerinin tadını çıkardığı konuşma özgürlüğünü saymazsak.[6]

O halde demokrasinin olduğu yerde *parrhesia*, olumlu ve eleştirel anlamıyla *parrhesia* bulunmaz.

İsokrates, "Areopagitikos" metninde [İÖ 355] benzer biçimde gerçek demokrasi ile eleştirel *parrhesia* arasındaki uyuşmazlığa dair bu genel fikri dile getiren bir dizi ayrım çizer; zira İsokrates burada eski Solon ve Kleisthenes anayasalarını karşılaştırarak

6. İsokrates, *On the Peace*, Çev. George Norlin, s. 14. Werner Jaeger komik *parrhesia* üzerine şunları söyler: "Komedi, demokrasi tarafından, bizzat kendi aşırı özgürlüklerinin panzehri olarak üretiliyordu. Komedi yoluyla demokrasi kendi aşırılıklarının üstesinden geliyor, o övünç kaynağı konuşma özgürlüğünü, yani *parrhesia*yı, özgür bir siyasi sistemde dahi tabu olarak görülen öznelere kadar yayıyordu. Komedi Atina'nın sansür mekanizmasıydı" [*Pedeia*, Çev. Gilbert Highet, Cilt 1, s. 364-5].

Atina siyasi yaşamını anlatır ve eski yönetim biçimlerini Atina'ya demokrasi [*dêmokratia*], özgürlük [*eleutheria*], mutluluk [*eudemonia*] ve kanunlar önünde eşitlik [*isonomia*] getirdiği için över. Ancak ona göre eski demokrasinin bütün bu olumlu özellikleri, zamanın Atina demokrasisi tarafından saptırılmıştır. Demokrasi kendi kendine hâkim olma eksikliği [*akolasia*] halini almış, özgürlük kanunsuzluk [*paranomia*] olmuş, mutluluk insanın dilediğini yapma özgürlüğüyle [*exousia tou panta poiein*] eş tutulmuş, kanunlar karşısında özgürlük ise *parrhesia*ya dönüşmüştür.[7] Bu metinde *parrhesia* sadece olumsuz ve aşağılayıcı bir anlama sahiptir. Gördüğünüz gibi İsokrates'te demokrasinin sürekli olarak olumlu bir şekilde değerlendirilmesi söz konusudur; ancak bu değerlendirmeyle beraber hem demokrasinin, hem de (olumlu anlamıyla) *parrhesia*nın tadını çıkarmanın mümkün olmadığı iddiası da ortaya konur. Üstelik, *demos*un duyguları, düşünceleri ve istekleri karşısında duyulan ve Eski Oligark'ın taşlamasında daha sert bir biçimde karşımıza çıkmış olan güvensizlik, burada da söz konusudur.

İncelemek istediğim bir üçüncü metin ise Platon'un *Devlet*'inde Sokrates'in demokrasinin nasıl doğup geliştiğini anlattığı kısımdır [8. Kitap, 557a-b]. Sokrates Adeimantos'a şöyle der:

> Yoksullar kazandığı zaman, sonuç demokrasi olur. Onlar karşı cepheden birkaç kişiyi öldürür, başkalarını uzaklaştırır, kalanlara da yurttaşlık hakkı ve yönetime eşit katılma hakkı verirler. Memurlar ise kuraya göre atanır.[8]

Sonrasında Sokrates şu soruyu sorar: "Bu yeni rejimin özelliği nedir?" Ve demokrasiyle yönetilen insanlar hakkında şöyle der:

> Her şeyden önce özgürdür onlar. Serbestlik ve özgür konuşma [*parrhesia*] her yerde geçerlidir; herkes ne isterse yapmak konusunda özgürdür. Hal böyleyken, her bir kişi kendi hayat tarzını kendi hazlarını gözetecek şekilde düzenler.[9]

7. İsokrates, *Areopagiticus*, Çev. George Norlin, s. 20.
8. Platon, *Republic*, Çev. F. M. Cornford, 8. Kitap, 557a.
9. *A.g.e.*, 557b.

Bu metinde ilginç olan şey, Platon'un *parrhesia*yı, en kötü vatandaşlar da dahil olmak üzere herkese site yaşamını etkileme hakkını verdiği için suçlaması değildir. Platon'a göre *parrhesia*nın birincil tehlikesi yönetime dair kötü kararlara yol açması ya da cahil veya rüşvetçi bir liderin iktidara gelip tiran olmasına imkân vermesi değildir. Demokraside serbestliğin ve özgür konuşmanın esas tehlikesi, herkesin kendi yaşama biçimine, kendi yaşam tarzına ya da Platon'un deyişiyle "katadkeuê tou biou"suna sahip olması durumunda ortaya çıkar; zira böyle bir durumda site için ortak bir *logos* ya da bir birlik imkânı yoktur. Bir insanın davranış biçimiyle bir sitenin yönetim biçimi arasında, insanın yetilerinin hiyerarşik düzeni ile *polis*in anayasal düzeni arasında benzerlik ilişkisi bulunduğu şeklindeki Platoncu ilkeyi takip edersek, sitedeki herkesin istediği gibi davranması ve her bir kişinin kendi düşüncelerini, kendi iradesini ya da isteklerini gözetmesi durumunda sitede keyfince davranan yurttaş sayısı kadar anayasanın ve küçük otonom sitenin ortaya çıkacağını görürüz. Bununla birlikte, Platon'un *parrhesia*yı sadece insanın istediği her şeyi söyleme özgürlüğü olarak değil, insanın ne istiyorsa yapması özgürlüğüyle bağlantılı olarak da ele aldığını görürüz. Söz konusu olan, insanın hiçbir sınırlamaya maruz kalmadan kendi yaşam tarzını seçme özgürlüğünü de kapsayan bir anarşi biçimidir.

Sonuçta *parrhesia*nın Yunan kültüründeki siyasi sorunsallaştırılma biçimi hakkında söylenebilecek daha birçok şey var. Ancak ben bu sorunsallaştırmanın beşinci yüzyılda sahip olduğu iki ana veçhesini gözlemleyebileceğimizi düşünüyorum.

Öncelikle, Platon'un metninde de açıkça görüldüğü gibi, bu dönemde konuşma özgürlüğü sorunu kişinin varoluş tarzı ve yaşam biçimi tercihleriyle giderek daha yakından ilişkili hale gelir. *Logos*un kullanımına dair özgürlük giderek *bios* tercihi konusundaki özgürlüğe dönüşür. Bunun sonucu olarak da *parrhesia*, olumlu ve eleştirel anlamı söz konusu olduğunda, giderek artan bir biçimde kişisel bir tutum, kişisel bir nitelik, sitenin siyasi yaşamı için faydalı bir erdem haline gelir; olumsuz ya da aşağılayıcı anlamdaki *parrhesia* ise site için bir tehlike olarak görülür.

Örneğin Demosthenes'te *parrhesia*ya yapılan çok sayıda göndermeye rastlamak mümkündür.[10] Ancak burada *parrhesia* genellikle kurumsal bir haktan çok kişisel bir nitelik olarak konu edilir. Demosthenes *parrhesia* için gereken kurumsal güvencelerin peşine düşüp bunları tartışmaya açmaz; bunun yerine yurttaşlık vasfına sahip bir insan olarak kendisinin *parrhesia* kullanacağını, zira sitedeki kötü politikalar hakkındaki hakikati cesurca söylemek zorunda olduğunu ısrarla vurgular. Ve bunu yaparak büyük bir risk aldığını belirtir; çünkü meclisteki Atinalıların eleştirileri kabul etme konusundaki isteksizlikleri göz önüne alındığında, konuşmak onun için tehlikeli bir hal alacaktır.

İkinci olarak, *parrhesia*nın sorunsallaştırılmasında bir başka dönüşümü gözlemlememiz mümkündür: *Parrhesia* giderek artan bir biçimde başka bir siyasi kurum çeşidiyle, yani monarşiyle bağlantılı hale gelir. Artık konuşma özgürlüğü krala karşı kullanılmalıdır. Ancak tabii ki, böylesi bir monarşi ortamında *parrhesia* gerek kralın (yani *parrhesia* kullanımını kabul ya da reddetmeyi tercih edecek kişinin), gerekse kralın danışmanlarının kişisel özelliklerine giderek daha bağımlı hale gelir. Artık *parrhesia* –demokratik bir sitede olduğu gibi– kurumsal bir hak ya da ayrıcalık değil, kişisel bir tutum, bir *bios* tercihidir.

Bu dönüşüm Aristoteles'te gayet belirgindir. *Parrhesia* sözcüğü Aristoteles tarafından çok az kullanılır; sözcük sadece dört ya da beş yerde karşımıza çıkar.[11] Ancak bu pasajlarda *parrhesia* kavramının herhangi bir siyasi kurumla olan ilişkisi bağlamında siyasi çözümlemeye tabi tutulması söz konusu değildir. Sözcük ya monarşiyle ilintili olarak ya da etik ve ahlaki karakterin kişisel bir özelliği olarak kullanılır.

Aristoteles, "Atinalıların Devleti" metninde Peisistratos'un tiranlık yönetiminde olumlu ve eleştirel *parrhesia*nın kullanımına dair bir örnek verir. Bildiğiniz gibi, Aristoteles Peisistratos'u, Atina için son derece verimli bir hükümdar, insancıl ve cömert bir tiran olarak görür. Ve filozof, Peisistratos'un tüm ürünlere yüzde on oranında vergi getirdikten sonra küçük bir toprak sahibiyle karşılaşmasını anlatır:

10. Bkz. Demosthenes, *Orations*, 4, 51; 6, 31; 9, 3; 58, 68; Fr. 21.
11. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1124b29, 1165a29; *Politika*, 1313b15; *Retorik*, 1382b20; Rhet. Al. 1432b18.

> [Peisistratos] sık sık kırsal bölgelere bizzat ziyarette bulunarak çeşitli yöreleri teftiş eder ve kişiler arasındaki tartışmalara hakemlik ederdi ki, bu yörelerin sakinleri çiftliklerini ihmal edip şehre gelmesinler. Rivayete göre bu yolculuklardan birinde Peisistratos, daha sonraları "vergiden muaf çiftçilik" adı verilecek olan şeyi yapan, yani küçük miktarda ürün yetiştiren Hymettos adında bir adamla bir macera yaşar. Taşlarla kaplı bir toprak parçasında yeri kazarak çalışan bir adam görür ve şaşkına dönerek hizmetçisini gönderip adamın o toprak parçasından ne elde ettiğini sordurur. "Ağrı ve acı" der adam, "ve Peisistratos da onda birlik payını ancak bundan alır." Adam soruyu soranın kim olduğunu bilmeden konuşmuştur; ancak Peisistratos onun dürüstçe konuşmasından [*parrhesia*] ve çalışkanlığından dolayı o kadar memnun olur ki, ona muafiyet bahşeder.[12]

Böylece burada *parrhesia* monarşi bağlamında kullanılmış olur.

Sözcük aynı zamanda Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserinde de kullanılır [Kitap IV, 1124b28]. Burada sözcük siyasi bir uygulamanın ya da kurumun tanımlanmasında değil, yüce gönüllü adamın, yani *megalopsychos*un özelliklerinin sıralanması esnasında kullanılır. Yüce gönüllü adamın diğer özelliklerinin bir kısmı *parrhesia* karakteriyle ve tutumuyla az çok bağlantılıdır. Örneğin *megalopsychos* cesurdur ancak tehlikeyi etrafta arayıp bulacak kadar sevmez, yani "philokindunos" değildir. Onun cesareti akılcıdır [1124b7-9]. *Aletheia*yı *doxa*ya, yani hakikati kanıya tercih eder. Pohpohçuları sevmez. Ve diğer insanlara yukarıdan baktığı [*kataphronein*] için, "açıksözlü ve dürüst"tür [1124b28]. *Parrhesia*yı hakikati söylemek için kullanır; zira diğerlerinin hatalarını görme becerisine sahiptir: Diğerleriyle arasındaki farkın, yani kendi üstünlüğünün ayırdına varmıştır.

Gördüğünüz gibi Aristoteles'e göre *parrhesia* ya ahlaki ve etik bir niteliktir ya da monarka yöneltildiği haliyle özgür düşünceyle ilintilidir. *Parrhesia*nın bu kişisel ve ahlaki özellikleri giderek daha fazla dile getirilir.

---

12. Aristoteles, *Constitution of Athens*, Çev. F.G. Kenyon, s. 16.

# 4
# Kendilik Kaygısı ve *Parrhesia*

## Soktaresçi *Parrhesia*

Şimdi İsokrates, Platon ve Aristoteles'ten önce ortaya çıkmış ve gelişmiş olan yeni bir *parrhesia* biçimini çözümlemek istiyorum. Tabii ki daha önce incelediğimiz siyasi *parrhesia* ile bu yeni *parrhesia* biçimi arasında önemli benzerlikler ve paralellikler vardır. Ancak bu benzerliklere rağmen, Sokrates figürüyle doğrudan bağlantılı bir dizi özgül nitelik, bu yeni Soktaresçi *parrhesia*ya temel özelliklerini ve ayrım noktalarını kazandırır.

Bize bir *parrhesiastes* figürü olarak Sokrates hakkında fikir vermesi amacıyla Platon'un *Lakhes* (ya da "Cesaret Üstüne" [Peri andreias] "metnini seçtim. Bunun birçok nedeni var. Öncelikle bu Platoncu diyalog, yani *Lakhes*, her ne kadar kısa da olsa, içinde *parrhesia* sözcüğü üç kez [178a5, 179cl, 189al] geçer. Ve bu da, Platon'un sözcüğü ne kadar seyrek kullandığı göz önünde tutulursa, bir hayli fazladır.

İlginç olan bir başka nokta, diyaloğun başında farklı katılımcıların kendi *parrhesia*ları ile nitelendirilmeleridir. Katılımcılardan ikisi olan Lysimakhos ile Melesias, akıllarından geçenleri özgürce söyleyeceklerini belirtir ve *parrhesia* kullanarak, hayatlarında çok önemli, onur verici ya da özel hiçbir şey başarmadıklarını itiraf ederler. Ve bu kişiler bu itirafı başka iki yaşlı yurttaşa, (her ikisi de büyük ün sahibi iki general olan) Lakhes ve Nisias'a yaparlarken, onların da açıklık ve dürüstlükle konuşacaklarını ümit ederler; zira bu iki dinleyici, dürüst dav-

ranacak ve gerçekte ne düşündüklerini saklamayacak kadar yaşlı, etkili ve onur sahibi kimselerdir. Ancak bu pasaj [178a5] alıntılamak istediğim esas pasaj değildir; çünkü burada *parrhesia* gündelik anlamıyla kullanılmakta, dolayısıyla da bir Soktaresçi *parrhesia*ya örnek teşkil etmemektedir.

Tamamen kuramsal bir açıdan baktığımızda, bu diyaloğun bir başarısızlık olduğunu söyleyebiliriz; zira konuşanların hiçbiri cesaretin –metnin konusu budur– akılcı, doğru ve tatminkâr bir tanımını vermeyi başaramaz. Ancak bizzat Sokrates'in bile böyle bir tanım vermeyi başaramamasına rağmen, diyaloğun sonunda Nisias, Lakhes, Lysimakhos ve Melesias, Sokrates'in, oğulları için en iyi öğretmen olacağı konusunda birleşirler. Ve Lysimakhos Sokrates'ten böyle bir rol üstlenmesini ister. Sokrates bunu kabul eder ve herkesin hem kendisi, hem oğulları için kaygı duyması gerektiğini söyler [201b4]. İşte burada, bir kısmınızın bildiği üzere, benim pek sevdiğim bir kavramı kullanır: "Epimeleia heautou", yani "kendilik kaygısı" kavramı. Bence burada, diyalog boyunca *parrhesia*cı Sokrates figüründen kendilik kaygısı sorununa doğru giden belirgin bir hareket söz konusudur.

Ancak metinden alıntılamak istediğim pasajları okumadan önce, diyaloğun başındaki durumu hatırlamamız gerekir. Ancak *Lakhes* son derece karmaşık ve girift olduğu için, bunu sadece kısaca ve şematik olarak yapacağım.

İki yaşlı adam, Lysimakhos ve Melesias, oğullarına vermeleri gereken eğitimin nasıl olması gerektiği konusunda düşünmektedirler. Her ikisi de saygın Atinalı ailelere mensuptur; Lysimakhos "adil" Aristeides'in oğludur, Melesias ise baba Thukydides'in oğludur. Ancak babalarının kendi zamanlarında ünlü olmalarına rağmen, Lysimakhos ve Melesias kendi yaşamları boyunca özel öneme sahip ya da onur vesilesi hiçbir şey yapmamışlar, ne önemli askerî seferlere katılmış, ne de kayda değer siyasi roller üstlenmişlerdir. Ve onlar bunu kamuoyu nezdinde itiraf etmek üzere *parrhesia* kullanırlar. Ayrıca kendilerine şu soruyu sormuşlardır: Böylesi iyi bir *genos*tan, böylesi iyi bir soydan, böylesi asil bir aileden gelmiş olmalarına rağmen, nasıl olup da ikisinin birden diğer insanlardan farkı olmamıştır? Kendi

deneyimlerinin de açıkça gösterdiği üzere, iyi bir soydan geliyor olmak ve soylu bir Atina hanesinin üyesi olmak, bir insana site yaşamında dikkat çekici bir konum ya da rol sahibi olma kabiliyetini ve dirayetini kazandırmaz. Lysimakhos ve Melesias başka bir şeyin, yani eğitimin de gerekli olduğunu fark ederler.

Peki ne tür bir eğitimdir bu? *Lakhes*in geçtiği zamanın beşinci yüzyıl sonları olduğunu ve o dönemde çok sayıda insanın –ki bunların çoğu kendilerini Sofist şeklinde tanımlarlar– genç insanlara iyi bir eğitim verme iddiasını taşıdıklarını düşünecek olursak, burada birçok Platoncu diyalogda karşımıza çıkan bir sorunsalın söz konusu olduğunu görürüz. O dönemde ortaya atılan teknikler, çoğunlukla eğitimin çeşitli boyutlarını, sözgelimi retoriği (bir mahkeme jürisine ya da siyasi meclise hitap etmeyi öğrenme), sofistlik tekniklerini, kimi zaman da askerî eğitim ve idmanı kapsıyordu. Atina'da dönemin temel tartışma konularından biri de, Spartalı zırhlı askerlere oranla çok geri durumda bulunan piyadeleri eğitmenin en iyi yolunun ne olduğuydu. Ve bu diyaloğun genel bağlamını teşkil eden eğitimle ilgili bütün siyasi, toplumsal ve kurumsal meseleler *parrhesia* sorunuyla ilintilidir. Siyaset alanında, siyasi kurumlar ve kararlar konusundaki hakikati söyleyebilecek bir *parrhesiastes*e ihtiyaç olduğunu ve meselenin böyle bir hakikat anlatıcısının diğer insanlardan nasıl ayırt edileceği olduğunu görmüştük. Aynı sorun, basit biçimiyle eğitim alanında tekrar ortaya çıkar; zira şöyle bir soru söz konusudur: Eğer kendin iyi bir eğitim görmemişsen, iyi bir eğitimin nelerden oluştuğuna nasıl karar verebilirsin? Eğer insanlar eğitilecekse, hakikati işinin ehli bir öğretmenden öğrenmelidirler. Peki ama hakikat anlatıcısı vasfına sahip iyi öğretmenleri kötü ve önemsiz olanlarından nasıl ayırt edebiliriz?

Lysimakhos ve Melesias, bu konuda karara varabilmelerine yardım etmeleri için Nisias ve Lakhes'ten, Stesilaus (kendisi Yunanca adıyla *hoplomachia*, yani ağır silahlarla dövüşme sanatı öğretmeni olduğunu iddia eden bir adamdır) tarafından yapılan bir gösteriye tanıklık etmelerini isterler. Bu öğretmen, bir atlet, teknisyen, oyuncu ve sanatçıdır. Başka bir deyişle, bu adam, silah kullanma konusunda son derece becerikli olmakla beraber, becerisini düşmana karşı savaşmak için değil, sadece ve

sadece halka açık gösteriler yapmak ve genç insanlara hocalık ederek para kazanmak için kullanır. Adam bir anlamda savaş sanatı alanında bilgili bir sofisttir. Ancak adamın bu halka açık gösteride gözler önüne serdiği becerileri gördükten sonra, ne Lysimakhos ne de Melesias bu tür dövüşme becerisinin iyi eğitimin bir parçası olup olamayacağına karar veremez. Bunun üzerine dönemlerinin iki tanınmış kişisine, Nisias ile Lakhes'e dönerek onların tavsiyelerini almak isterler [178a-181d].

Nisias savaş alanlarında çok sayıda zafer kazanmış deneyimli bir general ve önemli bir siyasi liderdir. Lakhes de, Atina siyasi yaşamında aynı önemde bir rol oynamamakla birlikte saygın bir generaldir. Her ikisi de Stesilaus'un gösterisi hakkındaki fikirlerini söylerler ve ikisinin bu askerî becerinin değeri konusunda tamamen anlaşmazlık içinde oldukları ortaya çıkar. Nisias bu askerî teknisyenin iyi olduğunu ve onun becerisinin gençlere iyi bir askerî eğitim sağlayabileceğini düşünür [181e-182d]. Lakhes bu fikre karşı çıkar ve Yunanistan'daki en iyi askerler olan Spartalıların böyle öğretmenlere asla başvurmadıklarını söyler. Ayrıca Stesilaus'un bir asker olmadığını; çünkü savaş alanında hiçbir zafer kazanmadığını düşünmektedir [182d-184c]. Bu anlaşmazlık yoluyla hiçbir özel niteliğe sahip olmayan sıradan yurttaşların en iyi eğitim türünün hangisi olduğuna ve kimin öğrenmeye değecek becerileri öğretebilecek düzeyde olduğunu karar veremediklerini, üstüne üstlük Nisias ve Lakhes gibi uzun süre askerî ve siyasi deneyim kazanmış kimselerin de ortak bir karara varamadıklarını görmüş oluruz.

Ne var ki Nisias ve Lakhes sonunda şöhretlerine, Atina şehriyle ilgili meselelerdeki kilit rollerine, yaşlarına, deneyimlerine ve benzeri unsurlara rağmen, –bir süredir orada bulunan– Sokrates'e başvurmaları ve onun fikrini öğrenmeleri gerektiği konusunda hemfikir olurlar. Ve Sokrates'in onlara eğitimin ruha yönelik bir itinayla ilgili olduğunu hatırlatması üzerine [185d], Nisias ruhunun Sokrates tarafından "sınanma"sına, yani Soktaresçi *parrhesia* oyununu oynamasına neden izin vereceğini açıklar. Ve Nisias'ın bu açıklaması, bence bir *parrhesiastes* olarak Sokrates'in bir portresidir:

NİSİAS: Sokrates'le yakın ilişkisi olan ve yüz yüze konuşan herhangi birinin tartışma esnasında –konuşmaya bir hayli farklı bir temadan başlamış olmakla beraber– sürüklenip gideceğini ve bu gidişi durduramayıp sonunda kendisine, günlerini nasıl geçirdiğine ve o zamana kadar yaşadığı hayata dair izahat vermek zorunda kalacağını; bu raddeye bir kez geldikten sonra da Sokrates'in bildiği bütün usulleri esaslı ve layığına uygun şekilde denemeden karşısındakini bırakmayacağını bilmemen beni bir hayli şaşırttı. Artık ben alıştım kendisine, bu nedenle de insanın ondan böyle muamele görmeye mahkûm olduğunu, üstüne üstlük kendimin de aynı muameleye mutlaka maruz kalacağımı biliyorum; çünkü Lysimakhos, bu adamla konuşmaktan zevk alıyor ve geçmişteki ya da şimdiki herhangi bir hatalı davranışımızın bize hatırlatılmasında hiçbir zarar görmüyorum. Eğer kişi sözünde duruyor ve Solon'un dediği gibi yaşadığı müddetçe öğrenme isteği ve çabası içinde oluyor, aklıselime erişmek için yaşlanmayı beklemek istemiyorsa, hayatının kalan kısmı için daha dikkatli düşünmelidir. Bu nedenle benim için Sokrates tarafından denenip sınanmanın ne tuhaf, ne de nahoş bir tarafı vardır. Sonuçta pekâlâ biliyordum ki eğer Sokrates başından itibaren burada olsaydı, tartışmamız çocuklar hakkında değil kendimiz hakkında olacaktı. O halde bırak da Sokrates'le onun sevdiği tarzda bir tartışmaya girmeye benim tarafımdan bir itiraz gelmeyeceğini tekrar edeyim.[1]

Nisias'ın konuşması Sokrates'in *parrhesia* oyununu "sınanan"ın gözünden tarif eder. Ancak sözgelimi mecliste *demos*a hitap eden *parrhesiastes*ten farklı olarak, burada kişisel ve yüz yüze ilişki talep eden bir *parrhesia* oyunu söz konusudur. Bu nedenle alıntının başlangıcı şöyledir: "Sokrates'le yakın ilişkisi olan ve yüz yüze konuşan herhangi birinin..." [187e]. Sokrates'in muhatabı onunla ilişkiye geçmeli, onun *parrhesia* oyununu oynayabilmek için kendisiyle bir yakınlık kurmalıdır. İlk önemli nokta budur.

İkinci olarak, Sokrates'le kurulan bu ilişkide, dinleyici Sokrates tarafından yönlendirilmektedir. Ancak Soktaresçi dinleyicinin edilgenliği, meclisteki bir dinleyicinin edilgenliğiyle türdeş değildir. Siyasi *parrhesia* oyunundaki bir dinleyicinin edilgenliği, onun dinlediği şeye ikna edilmesinden kaynaklanır.

1. Plato, *Laches*, Çev. W.R.M. Lamb, 187e-188c.

Buradaysa, dinleyici, Soktaresçi *logos* tarafından "kendisine, günlerini nasıl geçirdiğine ve o zamana kadar yaşadığı hayata dair izahat vermeye (*didone logon*)" yönlendirilir [187e-188a]. Ancak bizler bu tür metinleri Hıristiyan kültürünün gözlükleriyle okumaya eğilimli olduğumuz için Soktaresçi oyunun bu tanımını, kişinin Sokrates'in söylemi tarafından yönlendirilerek hayatı hakkında otobiyografik bir izahat vermek ya da hatalarını itiraf etmek zorunda kaldığı bir pratik olarak yorumlayabiliriz. Ancak böyle bir yorum metnin gerçek anlamını gözden kaçırmamıza neden olur; çünkü bu pasajı Sokrates'in sorgulama yöntemiyle –örneğin Savunma, Büyük Alkibiades ya da Gorgias gibi kişinin Soktaresçi *logos* tarafından yönlendirilmesinin kendisi hakkında "izahat vermeye" yol açtığı fikrinin bulunduğu metinlerle– karşılaştırdığımızda, burada söz konusu olanın itirafa yönelik bir otobiyografi olmadığını görürüz. Platon'un ya da Ksenophon'un Sokrates portresi çizdikleri metinlerin hiçbirinde onun vicdanın sorgulanmasını ya da günahların itiraf edilmesini talep ettiğine rastlamayız. Burada hayatın ya da *bios*un hakkında bir izahat vermek demek, hayatında vuku bulmuş tarihsel olayların anlatısını sunmak değil, kullanabildiğin akılcı söylemle, yani *logos* ile yaşam tarzın arasında bir ilişkinin bulunduğunu ispat etmektir. Sokrates'in araştırdığı şey, *logos*un bir kimsenin yaşam tarzını nasıl biçimlendirdiğidir; zira onun ilgisini çeken, bu ikisi arasında uyumlu bir ilişki olup olmadığını keşfetmektir. Örneğin aynı diyaloğun ileriki kısımlarında [190d-194b] Sokrates Lakhes'e cesaretinin nedenini sorduğunda, istediği şey Lakhes'in Peleponnesos Savaşı'ndaki başarılarının anlatısı değildir. Onun istediği, Lakhes'in, cesaretine akılcı ve anlaşılabilir bir biçim kazandıran *logos*u açığa çıkarmayı denemesidir. O halde Sokrates'in rolü, kişinin kendi hayatı hakkında akılcı bir izahat vermesini talep etmektir.

Bu rol, metinde "basanos" ya da bir kişinin yaşamı ile bu yaşamı anlaşılabilir kılan ilke ya da *logos* arasındaki uyum derecesini ölçen "denek taşı" teriminin kullanımıyla nitelenir: "Sokrates'in bildiği bütün usulleri esaslı ve layığına uygun şekilde denemeden [*trin an basaniosê tauta eu te ke kalôs apanta*] karşısındakini bırakmayacağını bilmemen beni hayli şaşırttı"

[188a]. Yunancadaki *basanos* sözcüğü "denek taşı" anlamına gelir. Bir altının gerçek olup olmadığının anlaşılması için söz konusu altın bu siyah taşa değdirilir, "deneme"ye tabi tutulan altının taşta bıraktığı ize bakılarak sonuca varılır. Sokrates'in *basanos* rolü de, aynı şekilde ona kendisiyle ilişki kuran ve denemeye tabi tutulan kişilerin *bios*larıyla *logos*ları arasındaki ilişkinin gerçek doğasını belirleme şansını verir.[2]

Alıntının ikinci kısmında Nisias, Sokrates'in sorgulamasının sonucunda insanın hayatının geri kalanını nasıl yaşayacağı konusunda kaygı duymaya istekli olacağını ve mümkün olan en iyi şekilde yaşamak isteyeceğini söyler ve bu isteklilik, yaşı kaç olursa olsun, kişinin kendisini anlamasına ve eğitmesine yönelik bir çabaya dönüşür.

Lakhes'in hemen sonraki konuşması, Sokrates'in *parrhesia* oyununu Sokrates'in denek taşı olarak oynadığı rolü incelemiş bir kişinin gözünden tarif eder; çünkü şimdi ortaya Sokrates'in kendisinin, dinleyicisinin hayatında *logos* ile *bios* arasındaki ilişkiyi sınayacak iyi bir *basanos* olup olmadığından nasıl emin olacağımız sorunu çıkar.

> LAKHES: Tartışmalar söz konusu olduğunda tek bir zihnim vardır benim Nisias, daha doğrusu bir değil iki zihnim vardır; çünkü sen benim tartışmaları çok sevdiğimi ancak aynı zamanda da tartışmalardan nefret ettiğimi düşünebilirsin; zira ben erdem ya da bilgeliğin herhangi bir biçimi üzerine tartışan, gerçekten argümanının hakkını veren bir adama kulak verdiğimde müthiş zevk duyarım; konuşmacıyla konuşmasını birlikte ele alır, birbirleriyle nasıl bir uyum arz ettiklerini gözlemlerim. Böyle bir insan benim "müzikal" sözcüğünden anladığım

2. Platon *Gorgias* metninde şöyle der: "Sokrates: Ruhum altından olsaydı Kallikles, altını ayırt etmek için kullanılan taşları bulunca sevinmez miydim? Onlardan birini ruhuma sürtüvermek işten bile olmazdı; böylece taş, ruhumun iyi olduğunu gösterirdi, ben de anlardım; artık başka bir şeyle denemeyi düşünmeden rahata ererdim.
Kallikles: Ne demek istiyorsun Sokrates?
Sokrates: Söyleyeyim. İstediğim o taşı sende buldum sanıyorum.
Kallikles: Nasıl?
Sokrates: Çünkü, benim ruhumun doğurduğu herhangi bir düşünceyle birlik olursan, doğruyu gerçekten buldun demektir. Düşünüyorum da, ruhunun iyi olup olmadığını anlamak isteyen bir adamda bulunması gerekli olan üç özellik sende var: Bilgi, iyi niyet ve açıksözlülük [*parrhesia*]" [Platon, *Gorgias*].

şeye denk gelir: Kendini en uygun armoniye göre akort etmiştir, bir lirinkine ya da başka bir eğlendirici enstümanınkine göre değil. Hayatında, sözleriyle yaptıkları arasında gerçek bir ahenk kurabilmiştir; ne İonya, ne Frigya, ne de Lidya modundadır bu ahenk. Tek Helen armonisi olan Dor modundadır. Böyle bir insan, söyledikleriyle neşelendirir beni, öyle ki herkes o anda beni tartışma âşığı biri gibi görür; öyle büyük bir zevk alırım söylediklerinden. Ancak aksi karakterdeki bir insan bana acı verir ve ne kadar iyi konuşuyor gibi görünürse, o kadar acı duyarım. Bunun sonucunda da, böyle bir durumda tartışmadan nefret eden biri gibi görülürüm. Sokrates'in sözleriyle ilgili bir deneyimim olmadı bugüne kadar; ancak sanıyorum daha önce onun davranışlarını denemeye tâbi tutmuş ve kendisinin özgürce söylenecek asil sözleri dile getirebileceğini görmüştüm. Başka bir deyişle, eğer kendisinin böylesi bir yeteneği varsa, isteği kabulümdür. Böylesi bir adam tarafından sorgulanacağım için memnun olurum ve bir şeyler öğreneceğim için huzursuzluk duymam.[3]

Gördüğünüz gibi, bu konuşma, Sokrates'e başka insanların hayatlarının *basanos*u olma rolünü üstlenme hakkını veren görünür kriterlerin ve kişisel niteliklerin belirlenmesiyle ilgili soruya kısmen cevap verir. *Lakhes*'in başında verilen bilgiler sayesinde, diyaloğun geçtiği dönemde Sokrates'in pek tanınmadığını, ünlü bir yurttaş olarak görülmediğini, Nisias ve Lakhes'ten daha genç olduğunu ve askerî idman konusunda özel bir uzmanlığa sahip olmadığını –tabii Lakhes'in general rütbesiyle katıldığı Delium Savaşı'nda gösterdiği büyük cesaret[4] hariç– öğrenmiş bulunuyoruz. O halde neden iki ünlü ve nispeten yaşlı general Sokrates'in sorgulamasına boyun eğsin? Felsefi ya da siyasi tartışmalara pek fazla ilgi duymayan ve diyalog boyunca (Nisias'ın aksine) eylemleri sözcüklere tercih eden Lakhes cevabı verir: Çünkü Sokrates'in söyledikleriyle yaptıkları arasında, sözleriyle (*logoi*) eylemleri (*erga*) arasında uyumlu bir ilişki vardır. Bu nedenle hem Sokrates kendi hayatı hakkında izahat verme becerisine sahiptir, hem de söyledikleriyle yaptıkları arasında en ufak bir farklılık bulunmadığı için böyle bir izahat zaten onun davranışlarında gözlenmektedir. O bir "mousikos aner"dir. Yunan

3. Plato, *Laches*, Çev. W.R.M. Lamb, 188c-189a.
4. Bkz. Plato, *Symposium*, 221a-b; *Laches*, 181b, 189b.

kültüründe ve Platon'un birçok başka diyaloğunda, "mousikos aner" kendini Musa'lara adamış, yani yüksek ilimler ile ilgilenen kültürlü bir insanı anlatır. Bu deyiş, *logos* ile *bios*un armonik bir akort tutturduğu bir tür ontolojik uyum arz eden insanlara gönderme yapar. Ve bu armonik ilişki aynı zamanda Dor modunda bir armoniye sahiptir.

Bildiğiniz gibi dört çeşit Yunan armonisi vardı:[5] Platon'un fazla ağırbaşlı olduğu için sevmediği Lidya modu; gene Platon'un tutkularla bağlantılandırdığı Frigya modu; fazla yumuşak ve efemine bir karaktere sahip olan İonya modu ve kişiyi cesarete sevk eden Dor modu.

Sokrates'in yaşamında söz ile eylem arasındaki uyum Dor modundadır ve Delium'da göstermiş olduğu cesarette ifade bulur. Sokrates'i bir sofistten ayıran şey bu akorttur: Sofist cesaret üzerine son derece hoş ve güzel söylevler verebilir; ancak kendisi cesur değildir. Bu akort sayesindedir ki Lakhes, Sokrates hakkında şunu söyleyebilmektedir: "Kendisinin özgürce söylenecek asil sözleri [*logon ke pasês parrhesias*] dile getirebileceğini görmüştüm." Sokrates akılcı, etik açıdan değerli, hoş ve güzel söylevler verebilecek yeterliliğe sahiptir; ancak sofistten farklı olarak, *parrhesia* kullanabilir ve özgürce konuşabilir; zira bir yandan söyledikleriyle düşündükleri, bir yandan da düşündükleriyle yaptıkları aynı akorttadır. Böylece Sokrates, gerçek anlamda özgür ve cesur olabildiği için bir *parrhesia* figürü işlevi görebilir.

Tıpkı siyaset alanındaki örnekte olduğu gibi, Sokrates'in *parrhesia* figürü de konuşurken hakikati açığa çıkarır, yaşamında ve konuşmasında cesurdur ve dinleyicisinin düşüncelerine eleştirel bir tarzda karşılık verebilir. Ancak Soktaresçi *parrhesia* birçok yönden siyasi *parrhesia*dan ayrılır. Bu tür *parrhesia*, *parrhesiastesin demos*la ya da kralla olan ilişkisinde değil, iki insan arasındaki kişisel ilişkide ortaya çıkar. Buna ilaveten, siyasi *parrhesia*da *logos*, hakikat ve cesaret arasında bulunduğunu saptadığımız ilişkilerin yanı sıra, Sokrates'le beraber yeni bir öğe ortaya çıkar: *Bios*. *Bios*, Soktaresçi *parrhesia*nın odak noktasıdır. Sokrates'in ya da filozofun tarafından bakıldığında, *bios*-logos ilişkisi, hem

5. Bkz. Platon, *Devlet*, III, 398c-399e; Aristoteles, *Politika*, VIII, 7.

Sokrates'in *parrhesia* rolünü temellendiren, hem de onun *basanos* ya da denek taşı olarak sürdürdüğü işlev için görünür bir kriter teşkil eden Doryen bir armonidedir. Sokrates'in muhatabının tarafından bakıldığında ise, *bios-logos* ilişkisi, muhatap hayatı hakkında bir izahat verdiğinde ve Sokrates'le girdiği temas sayesinde kendi uyumu sınandığında açığa çıkmış olur. Sokrates, hakikatle olan ilişkisi itibarıyla muhatabında açığa çıkarılması gereken tüm niteliklere sahip olduğu için, muhatabın mevcudiyetinin hakikatle olan ilişkisini sınayabilecek durumdadır. O halde bu Soktaresçi *parrhesia* etkinliğinin amacı, muhatabı, *logos*la, erdemle, cesaretle ve hakikatle Doryen bir armoni uyarınca akort edilebilen bir yaşam (*bios*) tarzını seçmeye sevk etmektir.

Euripides'in *İon* oyununda, *parrhesia*nın tanrılar ile ölümlüler arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan ve *logos*, hakikat ve doğum (*genos*) arasında vuku bulan bir oyun olarak sorunsallaştırıldığını görmüştük. İon'un *parrhesiastes* rolü Atina'dan gelen mitik bir soyağacı üzerinde temelleniyordu: *Parrhesia*, Atina'nın iyi soydan gelen yurttaşının sivil hakkıydı. Siyasi kurumlar alanında, *parrhesia*nın sorunsallaştırılması, *logos*, hakikat ve yasa (*nomos*) arasında vuku bulan bir oyunu da içeriyordu. Ve *parrhesiastes*, sitenin kurtuluşunu ya da zenginliğini güvence altına alacak hakikatlerin açığa çıkarılması için gerekliydi. Bu bağlamda *parrhesia* cesur bir hatibin ve siyasi liderin ya da kralın danışmanının kişisel niteliğiydi. Şimdiyse, Sokrates ile birlikte *parrhesia*nın sorunsallaştırılması, iki insan arasındaki kişisel öğretme ilişkisi alanında, *logos*, hakikat ve yaşam (*bios*) arasında oynanan bir oyun biçimini alır. Ve *parrhesia* söyleminin açığa çıkardığı hakikat, bir insanın yaşamına dair hakikattir, yani bir insanın hakikatle olan ilişkisidir. Mesele kişinin *mathesis* yoluyla hakikati bilmek zorunda olan biri olarak kendini nasıl kurduğu ve hakikatle kurulan bu ilişkinin, kişinin yaşamında ne türden ontolojik ve etik ifadeler bulduğudur. Bu bağlamda *parrhesia* da, hakikatle olan uyumlu ilişkisi itibarıyla bir denek taşı işlevi gören *basanos*un ontolojik özelliği haline gelir. O halde Sokrates'in denek taşı rolünü üstlenerek gerçekleştirdiği çapraz sorgulamaların amacı, ötekinin mevcudiyetinin hakikatle olan özel ilişkisini sınamaktır.

Euripides'in *İon* oyununda, *parrhesia* Apollon'un sessizliğiyle karşı karşıya getirilmiş durumdaydı; siyaset alanındaysa *parrhesia*, *demos*un iradesiyle ya da çoğunluğun veya monarkın isteklerini pohpohlayan kimselerle karşı karşıya getirilmişti. Bu üçüncü Soktaresçi-felsefi tarzdaki oyunda ise, *parrhesia* sofistlerin kendini bilmezliğiyle ve yanlış öğretileriyle karşı karşıya getirilmiştir.

Sokrates'in *basanos* olarak üstlendiği rol, *Lakhes*'te son derece açık biçimde görünür; ancak başka Platon metinlerinde –örneğin Savunma'da– bu rol Sokrates'e Delphi'deki kehanet tanrısı Apollon tarafından,[6] yani *İon*'daki sessiz kalmış tanrı tarafından verilmiş bir görev olarak takdim edilir. Ve tıpkı Apollon'un kâhinlerinin, onlara başvurmak isteyen herkese açık olmaları gibi, Sokrates de isteyen herkese kendini bir sorgulayıcı olarak sunmuştur.[7] Ayrıca Delphi'deki kâhinler o kadar anlaşılmaz ve karanlıktılar ki, insanlar ne tür bir soru sorduklarını ve kehanet sözünün hayatlarında nasıl bir anlam kazanacağını bilmedikleri sürece onları anlayamazlardı. Aynı şekilde, Sokrates'in konuşması da insanın kendi durumuyla ilgili cehaletinin üstesinden gelmesini gerekli kılar. Ancak tabii ki bu ikisi arasında büyük farklar vardır. Örneğin kehanet başınıza ne geleceğini söylüyordu; oysa Soktaresçi *parrhesia* ne olduğunuzu –yani gelecekteki olaylarla olan ilişkinizi değil, hakikatle olan o günkü ilişkinizi– açığa çıkarmayı amaçlıyordu.

Bunları söylerken saydığımız bu farklı *parrhesia* biçimleri arasında herhangi bir belirgin zamandizimsel ilerleme bulunduğunu iddia etmiyorum. Euripides İÖ 407'de öldü, Sokrates ise İÖ 399'da ölüme mahkûm edildi. Antik kültürde fikirlerin ve temaların sürekliliği daha fazla dile getirilir. Ayrıca bize o dönemden kalan belgelerin sayısı bir hayli sınırlıdır; yani kesin bir zamandizimi yoktur. Euripides'te gördüğümüz *parrhesia* biçimleri çok uzun bir geleneğe yol açmamıştır. Ve Helenistik monarşiler büyüyüp geliştikçe, siyasi *parrhesia* giderek artan bir şekilde monark ile danışmanları arasındaki kişisel bir ilişki biçimini almış, böylece Soktaresçi biçime giderek yaklaşmıştır.

6. Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 21a-23b, 33c.
7. *A.g.e.*, 33b.

Devlet adamlığının kraliyete yönelik sanatına ve kralın ahlaki eğitimine giderek daha çok vurgu yapılmıştır. Ve Soktaresçi *parrhesia* tarzı, Kinikler ve diğer Soktaresçi okullar sayesinde uzun bir geleneğe sahip olmuştur. Dolayısıyla bu üç tür *parrhesia* ortaya çıktığında, aralarındaki tarihsel ayrımlar neredeyse zamandaştır; ancak üçünün tarihsel kaderi aynı değildir.

Platon'da ve Platon'un bize aktardığı biçimiyle Sokrates'te başat sorunlardan biri, *logos*, hakikat ve *nomos* içeren siyasi *parrhesia*yı, *logos*, hakikat ve *bios* içeren etik *parrhesia* ile çakışacak hale getirmenin yollarını belirlemektir. Felsefi hakikatin ve ahlaki erdemin *nomos* yoluyla siteyle ilişkilendirilmesi nasıl mümkün olur? Bu mesele *Savunma, Kriton, Devlet* ve *Yasalar*'da karşımıza çıkar. Örneğin Platon, *Yasalar*'daki son derece ilginç bir pasajda, iyi yasalarla yönetilen bir sitede bile yurttaşlara hangi ahlaki tutumu takınmaları gerektiğini söyleyecek *parrhesia* kullanan bir insana ihtiyaç olacağını söyler.[8] Platon, yasaların bekçisi ile, yasaların nasıl uygulandığını gözetlemekle değil Sokrates gibi sitenin iyiliği hakkında konuşup etik ve felsefi bir bakış açısından hareketle tavsiyeler vermekle yükümlü olan *parrhesiastes* arasında bir ayrım koyar. Ve bildiğim kadarıyla bu, Platon'un metinlerinde, *parrhesia* kullanan bir kimsenin yasalar konusunda çalışan bir tür siyasi figür olarak kabul edildiği tek pasajdır.

Sokrates kaynaklı geleneklerden biri olan Kinik gelenekte *nomos* ile *bios* arasındaki sorunlu ilişki, kesin bir karşıtlık halini alacaktır; zira bu gelenekte Kinik filozof *parrhesiastes* rolünü alabilecek tek insan olarak görülür. Ve Diogenes örneğinde de göreceğimiz gibi, bu kişi herhangi bir siyasi kuruma ve *nomos*a karşı sürekli olarak olumsuz ve eleştirel bir tutum takınmalıdır.

Son buluşmamızda Platon'un *Lakhes*'inden bazı pasajları incelemiş, Sokrates'le birlikte daha önce gördüğümüz biçim-

8. Platon şöyle yazar: "(...) Şurada burada yapılacak değişiklikler de devlete büyük bir yarar ya da zarar getirmez; ama işin önemli yanı, insanları ikna etmenin zor olması: Bu daha çok tanrının işi, keşke bu buyrukların ondan gelmesi mümkün olsaydı; oysa şimdi, korkarım, gözü kara birine ihtiyacımız var: Konuşma özgürlüğüne her şeyin üstünde değer vererek devlet ve yurttaşlar için uygun bulduğu şeyleri söylecek biri, bozulmuş ruhlar arasında devlet düzenine tümüyle yakışanı ve uyanı buyuracak, en büyük tutkulara 'hayır' diyebilecek biri; böyle birine hiç kimse yardımcı olmaz, kendi aklıyla baş başa, yalnızdır" [*Yasalar*].

lerden son derece farklı bir *parrhesia*nın, "felsefi *parrhesia*"nın belirdiğini görmüştük.[9] *Lakhes*'te beş ana oyuncu etrafında dönen bir oyun söz konusuydu. Bunların ikisi, Lysimakhos ve Melesias, kendi çocuklarını nasıl eğiteceklerini bilmedikleri için *parrhesiastes* rolünü oynamayı başaramamış soylu hanelere mensup asil Atina yurttaşlarıydı. Bu yurttaşlar, kendileri de *parrhesiastes* rolünü oynamayı beceremeyen bir generale ve siyasetçiye, Lakhes ile Nisias'a müracaat etmişlerdi. Lakhes ile Nisias da yardım istemek üzere diyaloğun gerçek *parrhesia* figürüne, Sokrates'e müracaat etmek zorunda kalmışlardı. Bu geçiş hareketlerinde, *parrhesiastes* rolünün –bu rolü daha önce üstlenmiş olan– asil Atinalı siyasi liderlerden filozofa, yani Sokrates'e doğru kaydığına tanık oluruz. *Lakhes*'i başlangıç noktası alarak, Yunan-Roma kültüründe bu yeni *parrhesia* türünün doğuşunu ve gelişimini gözlemleyebiliriz. Bu yeni *parrhesia*nın özellikleri şu şekilde tanımlanabilir:

İlk olarak, bu *parrhesia* felsefidir ve yüzyıllar boyunca filozoflar tarafından uygulanacaktır. Nitekim Yunan-Roma kültüründe ortaya çıkan felsefi etkinliğin büyük bir kısmı birtakım *parrhesia* oyunlarının oynanmasını gerektiriyordu. Son derece şematik konuşacak olursak, bu felsefi rolün, *parrhesia* etkinliğinin birbiriyle bağlantılı üç türünü içerdiğini söyleyebileceğimizi düşünüyorum. (1) Filozof, dünya, doğa vb hakkındaki kimi hakikatleri keşfetmek ve öğretmek zorunda olduğu ölçüde, epistemik bir role sahip oluyordu. (2) Siteye, yasalara, siyasi kurumlara vb dair bir duruş almak ilaveten siyasi bir rolü gerektiriyordu. (3) Ve *parrhesia* etkinliği ayrıca hakikatle insanın yaşam tarzı arasındaki ya da hakikatle kendilik etiği ve estetiği arasındaki ilişkilerin doğasını geliştirmeye çabalıyordu. Yunan-Roma kültürünün felsefi etkinlik alanında ortaya çıktığı biçimiyle *parrhesia*, öncelikli olarak bir kavram ya da tema değil, bireylerin kendileriyle olan özel ilişkilerini şekillendirmeyi deneyen bir pratikti. Ve bence bizim kendi ahlaki öznelliğimiz, en azından kısmen, bu pratiklerde köklerini bulur. Daha kesin bir ifadeyle, bence *parrhesiastes*i tanımlayan belirleyici kriter onun soyunda,

9. Beşinci ders: 21 Kasım 1983.

yurttaşlığında ya da entelektüel becerilerinde değil, *logos*u ile *bios*u arasındaki uyumda bulunacaktır.

İkinci olarak, bu yeni *parrhesia*nın hedefi meclisi ikna etmek değil, bir insanı kendisi ve başkaları için kaygı duymaya ikna etmektir; bu da o insanın hayatını değiştirmesi anlamına gelir. Kişinin hayatını değiştirip dönüşmesi [*conversion*] teması, İÖ IV. yüzyıldan Hıristiyanlığın başlangıcına kadarki dönemde büyük önem kazanmıştır. Bu tema felsefi *parrhesia* pratikleri açısından büyük önem taşır. Tabii ki dönüşüm, *parrhesia* kullanan bir hatibin, çevresindeki yurttaşlara uyanmalarını, daha önce kabul ettiklerini reddetmelerini ya da daha önce reddettiklerini kabul etmelerini söylediği zaman yol açmaya çalıştığı fikir değişikliğinden tamamen farklı bir şey değildir. Ancak felsefi pratikte kişinin fikrini değiştirme mefhumu daha genel ve geniş bir anlam kazanır; zira artık mesele kişinin inanç ya da kanılarını değiştirmek değil, yaşam tarzını, diğerleriyle olan ilişkisini ve kendisiyle olan ilişkisini değiştirmektir.

Üçüncü olarak, bu yeni *parrhesia* pratikleri kendilik ile hakikat arasında karmaşık bir bağlantılar kümesinin oluşmasına yol açar; zira söz konusu olan sadece bu pratiklerin bireyi kendine dair bilgiyle donatma iddiasına sahip olması değil, bu kendine dair bilginin de hakikate ve daha fazla bilgiye erişim şansı sağlama iddiasında bulunmasıdır. Kişinin hakikati bilebilmek için kendisine dair hakikati bilmesi gerekliliğinin yol açtığı döngü, IV. yüzyıldan itibaren *parrhesia* uygulamasının bir özelliği olmuş; Batı düşüncesinin –örneğin Descartes ve Kant'ın– sorunsal nitelikli bilmecelerinden biri halini almıştır.

Bu felsefi *parrhesia* hakkında altını çizmek istediğim son nokta da, bunun daha önce kullanılmış olan ikna edici söylem tekniklerinden bir hayli farklı tekniklere başvurmasıdır; ayrıca bu *parrhesia* artık özel olarak *agora* ile ya da kralın sarayı ile bağlantılı değildir ve artık çeşitli yerlerde kullanılabilir.

## *Parrhesia* Pratiği

Bu oturumda ve haftaya –yani son seminer toplantımızda– felsefi *parrhesia*yı pratikler açısından çözümlemek istiyorum. *Parrhesia* "pratiği" derken iki şeyi kastediyorum: Birinci olarak,

belirli insan ilişkileri (ki bunlardan bu akşam bahsedeceğim) bağlamında *parrhesia*nın kullanılması; ikinci olarak da bu ilişkilerde kullanılan prosedür ve teknikler (bu da son oturumumuzun konusu olacak).

### *İnsan İlişkilerinde*

Zamanın kısıtlı oluşu ve sunumun berraklığına yardımcı olması amacıyla, bu yeni felsefi *parrhesia* kullanımının içerimlediği üç tür insan ilişkisini birbirinden ayırmak istiyorum. Tabii ki bu sadece genel bir şemadır; çünkü birçok ara biçim de mevcuttur.

İlk olarak, *parrhesia*nın bir etkinlik olarak vuku bulması küçük insan grupları ya da cemaat yaşamı çerçevesinde olur. İkinci olarak, *parrhesia* kamusal yaşam çerçevesinde gelişen insan ilişkilerinde görülür. Ve sonuncu olarak, *parrhesia* bireysel ve kişisel ilişkiler bağlamında deneyimlenir. Daha kesin bir ifadeyle, cemaat yaşamının bir öğesi olarak *parrhesia*ya Epikurosçular tarafından büyük önem atfedilirdi; bir kamu etkinliği ya da kamu gösterisi olarak *parrhesia* hem Kinizm, hem de Kinizm ile Stoacılığın bir karışımı olan felsefe tarzı için önemli bir öğeydi; ve kişisel ilişkilerin bir öğesi olarak *parrhesia* gerek Stoacılıkta gerek Plutarkhos gibi yazarlarda rastlanan türden genelleşmiş ya da yaygınlaşmış Stoacılıkta daha sık karşımıza çıkar.

### *Cemaat Yaşamı*

Her ne kadar Epikurosçular, dostluğa verdikleri önem nedeniyle cemaat yaşamını dönemin diğer filozoflarından daha fazla vurgulamış olsalar da, çeşitli çevrelere ve aristokrat kulüplere ahlaki ve siyasi danışmanlık yapan kimi Stoacı ya da Stoacı-Kinik filozoflara rastlamak mümkündür. Örneğin Musonius Rufus, Neron'un kuzeni Rubellius Plautus ve çevresinin tinsel danışmanıydı; Stoacı-Kinik filozof Demetrius ise Thrasea Paetus etrafında oluşan liberal bir aristokrasi karşıtı grubun danışmanıydı.[10] Romalı bir senatör olan Thrasea Paetus, Neron'un hükümdarlığı döneminde senato tarafından ölüme mahkûm edilince intihar

10. Bkz. Michel Foucault, *Le Souci de soi* ["Kendilik Kaygısı", *Cinselliğin Tarihi*], 67-8; Cora E. Lutz, *Musonius Rufus*, 14.

etmişti. Ve Demetrius, bir anlamda bu intiharın yönetmeni olmuştu. Kısacası Epikurosçuların cemaat yaşamının yanı sıra başka ara biçimler de mevcuttu. Bir başka son derece ilginç örnek de Epiktetos idi. Epiktetos, açıkça ve dürüstçe konuşma pratiğini çok önemseyen bir Stoacıydı. Epiktetos'un Arrianus tarafından kayda geçirilen *Konuşmalar*'ının bize ulaşan dört cildi sayesinde onun yönettiği okul hakkında bazı şeyler bilmemiz mümkün. Örneğin Epiktetos'un okulunun Nikopolis'te, öğrencilerin gerçek cemaat yaşamına katılabilmelerini mümkün kılacak kalıcı bir yapıda bulunduğunu biliyoruz.[11] Burada halka açık dersler ve eğitim oturumları düzenleniyor, bu toplantılara halk davet ediliyor ve insanlar –zaman zaman hocalarının alaylarına ve sataşmalarına maruz kalmakla birlikte– sorular sorabiliyorlardı. Ayrıca Epiktetos'un sınıf önünde öğrencileriyle halka açık konuşmalar düzenlediğini, bunun yanı sıra özel konsültasyonlar ve görüşmeler yaptığını biliyoruz. Onun okulu filozof ya da ahlak danışmanı olmak isteyenler için bir tür *école normale** konumundaydı.

Ancak size felsefi *parrhesia*nın üç tür ilişkide etkinlik kazandığını söylediğimde, seçtiğim biçimlerin sadece yol gösterici örnekler olduğunun unutulmaması gerekir; gerçek pratikler tabii ki bu anlattığımdan çok daha karmaşık ve birbirlerine bağlıydı.

O halde ilkin cemaat yaşamında *parrhesia* pratiğiyle ilgili olarak Epikurosçu gruplar örneğine bakalım. Ne yazık ki Epikurosçu cemaatler hakkındaki, özellikle bu cemaatlerdeki *parrhesia* pratikleri hakkındaki bilgimiz son derece sınırlı ve zaten bu konudaki sunumumun kısa oluşunun nedeni de bu olacak. Ancak elimizde Philodemos (ki kendisi Kitionlu Zenon'un derslerini kayda geçirmiştir) tarafından yazılmış "Peri *parrhesias*" [Dürüst Konuşma Üzerine] başlıklı bir metin mevcuttur.[12] Metnin tamamı elimizde yok. Mevcut el yazmaları Herkulaneum'da on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru keşfedilmiş olan Epikuros kütüphanesi yıkıntılarında bulunmuştur. Elimizdeki metin parça parça ve oldukça karanlıktır; ve itiraf etmem gerekirse İtalyan

11. Bkz. B.L. Hijmans, *Askesis: Notes on Epictetus' Educational System*.
* *École normale*: Fransa'da özel sınavla girilen prestijli üniversiteler. (ç.n.)
12. Philodemos, *Peri parrhesias*, Der. A. Olivieri, 1914, s. 110.

uzman Marcello Gigante'nin birtakım yorumları olmasaydı, bu bölük pörçük Yunanca metinden pek fazla bir şey anlamayacaktım.[13]

Bu risaleye dair altını çizmek istediğim noktalar şunlar:

İlk olarak, Philodemos *parrhesia*yı sadece bir nitelik, erdem ya da kişisel tutum olarak değil, hem tıp sanatıyla, hem de gemi kullanma sanatıyla karşılaştırılabilecek bir *tekhne* olarak görür.[14] Bildiğiniz gibi tıp ile denizcilik arasındaki karşılaştırma Yunan kültüründe geleneksel bir yere sahiptir. Ancak *parrhesia*ya yapılan bu göndermeyi bir tarafa bıraksak bile, tıp ile denizcilik arasındaki karşılaştırma şu iki nedenden dolayı ilginçtir:

(1) Kaptanın denizcilik *tekhne*sinin doktorun tıp *tekhne*sine benzer olmasının nedeni, her ikisinde de gerekli teorik bilginin faydalı hale gelebilmesi için aynı zamanda pratik alışkanlığın da gerekli olmasıdır. Buna ilaveten, bu tekniklerin işlerlik kazanabilmesi için, kişinin sadece sanatın genel kural ve ilkelerini değil, her zaman verili bir koşula özgü nitelik taşıyan özel verileri de göz önünde bulundurması gerekir. Kişinin, özel koşulların yanı sıra Yunanların *keros* ya da "kritik an" dediği şeyi de dikkate alması gerekir.[15] *Keros* –sonuca ulaştıran ya da can alıcı an veya fırsat– kavramı epistemolojik, ahlaki ve teknik nedenlerden dolayı Yunan düşüncesinde hep önemli bir rol oynamıştır.[16] Burada ilginç olan, Philodemos şimdi *parrhesia*yı gemi kullanma ve tıpla ilintilendirdiği için, *parrhesia*nın tekil örnekler, özel durumlar ve *keros*un ya da sonuca ulaştıran ânın seçimiyle ilgili

13. Bkz. Marcello Gigante, "Philodème: Sur la liberté de parole", "Motivi paideuciti nell' opera filodemea sulla libertà di parola" ve "'Philosophia Medicans' in Filodemo."

14. Gigante şöyle yazar: "Aristoteles'te tıp ya da denizcilik sanatı gibi *tekhne stokhastikos*ları diğerlerinden ayıran özellikler, Zenon'da ve Philodemos'ta *parrhesia*yı tanımlayan özelliklerle aynıdırlar" ["Philodème: Sur la liberté de parole", 206].

15. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te şöyle yazar: "(...) Eylemler ve yararlı olanlar konusunda ise hiçbir şey sabit değildir – sağlığa yararlı şeyler konusunda olduğu gibi. Genel olan konusunda temellendirme böyle olduğuna göre, tekler konusundaki temellendirme çok daha az kesinlik taşır; çünkü o, ne bir sanat ne de bir talimat konusudur; tıpta ve kaptanlıkta olduğu gibi, eylemde bulunanlar hep duruma bakmalı" (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., 2007).

16. Bkz. Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, s. 68-70 ["Hazların Kullanımı", *Cinselliğin Tarihi*].

bir teknik olarak da görülmesidir.[17] Modern kelime haznemizi kullanacak olursak, denizciliğin, tıbbın ve *parrhesia* pratiğinin birer "klinik teknik" olduğunu söyleyebiliriz.

(2) Yunanların tıp ile denizciliği sık sık ilintilendirmiş olmasının bir diğer nedeni, her iki teknikte de istenen sonucun elde edilebilmesi için bir kişinin (kaptan ya da doktor) kararları almak, emir ve talimatları vermek, güç ve otorite kullanmak zorunda olması, bu arada diğerlerinin de –mürettebat, hasta, personel– ona itaat etmelerinin gerekmesidir. Bu nedenle hem denizcilik, hem de tıp siyasetle ilintilidir; zira siyasette de fırsatın, en iyi ânın seçimi hayati önemdedir. Ayrıca siyasette de birinin diğerlerinden daha büyük uzmanlık sahibi olması, dolayısıyla da diğerlerinin itaat etmek zorunda oldukları emirler verme hakkına sahip olması söz konusudur.[18] O halde siyasette, insanları yönetme sanatı olarak kabul edilen devlet adamlığının temelinde yatan vazgeçilmez teknikler mevcuttur.

Tıp, denizcilik ve siyaset arasındaki bu eski yakınlıktan söz etmemin sebebi, "tinsel rehberlik" adı verdiğimiz *parrhesia* tekniklerinin ilave edilmesiyle, Helenistik dönem boyunca birbirleriyle bağlantılı klinik *tekhne*den oluşan bir bütünün ortaya çıkmış olmasıdır. Tabii ki gemi kullanma ya da denizcilik *tekhne*si esas olarak metaforik bir anlama sahiptir. Ancak Yunan-Roma kültürünün tıp, siyaset ve *parrhesia* pratiğinden oluşan üç klinik etkinlik arasında var olduğuna inandığı çeşitli ilişkilerin çözümlenmesi büyük önem taşımaktadır.

Birkaç yüzyıl sonra, Nazianzuslu Gregorius [İS 329-389] tinsel rehberliğe "tekniklerin tekniği" –"ars artium", "tekhne tekhnon"– adını verecektir. Bu ifade kayda değerdir; zira daha önce devlet adamlığı ya da siyasi *tekhne*, kraliyet sanatı tarafından *tekhne tekhnon* olarak görülmüştür. Ancak Avrupa'da, İS dördüncü yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasında "tekhne tekhnon" deyişi genellikle en önemli klinik teknik olarak tinsel

17. Demokritos'un 226 numaralı fragmanı da *parrhesia*yı *keros* ile bağdaştırır: "Konuşma özgürlüğü, özgürlüğün belirtisidir; ancak buradaki tehlike, doğru zamanı bulmakla ilgilidir" [Çev. K. Freeman].. Bkz. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Cilt 1, s. 190.
18. Aristoteles, *Politika*, 1324b29.

rehberliğe denk gelmiştir. *Parrhesia*nın bu şekilde tıpla, gemi kullanmayla ve siyasetle ilişkili bir tekhne olarak nitelenmesi, *parrhesia*nın felsefi bir pratiğe dönüşmesinin bir işaretidir. Doktorun hastalara hükmetmesi sanatından ve kralın siteye ve tebaasına hükmetmesi sanatından, filozofun kendini yönetme sanatına ve diğer insanlar için bir tür "tinsel rehber" olarak işlerlik kazanmasına doğru bir kayma gerçekleşir.

Philodemos'un metninin bir başka özelliği, metnin Epikurosçu cemaatlerin yapısına dair içerdiği göndermelerle ilgilidir; ancak Philodemos uzmanları bu tür cemaatlerin kesin biçimi, karmaşıklığı ve hiyerarşik örgütlenmesi konusunda fikir birliğine varmamışlardır. DeWitt, mevcut hiyerarşinin oldukça sağlam ve karmaşık olduğunu düşünürken, Gigante çok daha basit olduğunu düşünür.[19] Göründüğü kadarıyla Epikurosçu okullarda ve gruplarda en az iki tür öğretmen ve öğretme biçimi vardır.

Bir yanda, bir öğretmenin bir grup öğrenciye hitap ettiği "sınıf" öğretimi vardı. Diğer yanda da bir öğretmenin cemaat üyelerine tavsiyeler ve reçeteler sunduğu, kişisel görüşme biçimini alan bir öğretim vardı. Alt düzeydeki öğretmenler sadece sınıflarda derse giriyor, üst düzeydeki öğretmenler ise hem sınıflarda ders yapıyor, hem de kişisel görüşmeler tertipliyorlardı. Böylece genel öğretim ile kişisel öğrenim ya da rehberlik arasında bir ayrım oluşmuştu. Bu ayrım teorik ve pratik konular arasında olduğu türden içeriksel bir farklılığa işaret etmez; bunun temel nedeni de Epikurosçular için fizik, kozmoloji ve doğal hukuk konusundaki çalışmaların hep etik bir anlam içermesidir. Bu tarzlar arasında, etik teori ile pratik uygulamaları karşı karşıya koyan bir öğretim tarzı farkı da söz konusu değildir. Aradaki fark daha ziyade öğretmen ile mürit ya da öğrenci arasındaki pedagojik ilişkideki ayırımda ortaya çıkar. Soktaresçi durumda, muhataba kendisi hakkındaki hakikati ve *bios*unun *logos*la olan ilişkisini keşfetme olanağını veren bir prosedür vardı; bu prosedür, aynı zamanda o kişiye (dünya,

19. Bkz. Norman DeWitt, "Organization and Procedure in Epicurean Groups", "Epicurean *Contubernium*" ve *Epicurus and his Philosophy* [5. Bölüm: "The New School in Athens"]; Marcello Gigante, "Filodemo sulla libertà di parola" ve "Motivi paideuciti nell' opera filodemea sulla libertà di parola."

fikirler, ruhun doğası vb konularda) başka hakikatlere erişme olanağını verirdi. Oysa Epikurosçu okullarla birlikte, üstadın öğrencisine kendisi hakkındaki hakikati keşfetme konusunda yardım ettiği bir pedagojik rehberlik ilişkisi söz konusu olmaya başladı. Buna ilaveten, bir kişinin konuştuğu ve bir grubun onu dinlediği kolektif ilişki yoluyla şekillenen bir "yetkeci" öğretim biçimi vardı. Bu iki öğretim türünün varoluşu Batı kültürünün kalıcı bir özelliği halini aldı. Ve şunu biliyoruz ki Epikurosçu okullarda diğerleri için "tinsel rehber" rolü oynayanlar, diğer öğretmen grubundan daha değerli görülüyordu.

Philodemos üzerinde tartışmamızı Epikurosçuların girdiği ve bizim "grup halinde karşılıklı itiraf" adını verebileceğimiz bir pratikten bahsetmeden bitirmek istemem. Bazı parçaların gösterdiğine göre cemaat üyelerinin her birinin sırayla kendi düşüncelerini, hatalarını, yanlış davranışlarını vb açıkladığı grup oturumları ya da toplantıları vardı. Bu toplantılar hakkında çok az şey biliyoruz; ancak Philodemos, bu pratikten bahsederken çok ilginç bir tabir kullanır ve bu pratiği "insanların birbirleri sayesinde kendilerini kurtarmaları" –"to di'allelon sozesthe" şeklinde tanımlar.[20] *Sozesthe*, yani kendini kurtarma sözcüğü Epikurosçu gelenekte iyi, güzel ve mutlu bir hayata erişmek anlamını taşır. Sözcük herhangi bir öte dünya ya da tanrısal hüküm düşüncesine gönderme yapmaz. Kişinin kendini kurtarmasında Epikurosçu cemaate [Bahçe'ye] üye diğer insanlara temel bir rol düşer. Bu kişiler kişinin kendisi hakkındaki hakikati keşfetmesini sağlayan ve mutlu bir yaşama erişmesine yardım eden son derece gerekli faillerdir. Epikurosçu gruplarda dostluğa yapılan büyük vurgu da bundan kaynaklanır.

## *Kamusal Yaşam*

Şimdi Kinik filozoflar örneğinden hareketle kamusal yaşamdaki *parrhesia* pratiğine geçmek istiyorum. Epikurosçu cemaatler söz konusu olduğunda, yaşam tarzları hakkında çok az şey biliriz; ancak çeşitli metinlerde anlatıldığı haliyle öğretileri hakkında

20. Philodemos, *Peri parrhesias*, Fragman 36, s. 17; bkz. Foucault, *Le souci de soi* ["Kendilik Kaygısı" *Cinselliğin Tarihi*], s. 67.

belli bir fikre sahibizdir. Kiniklerde ise durum bunun tamamen tersidir: Kinik öğreti hakkında çok az şey biliriz; hatta bu isimle anılan belirli bir öğretinin var olup olmadığından bile emin değiliz. Ancak Kinik yaşam tarzı hakkında çok sayıda tanıklıktan haberdârız. Ve bu durumun şaşırtıcı hiçbir tarafı yoktur, zira Kinik filozoflar diğer filozoflar gibi kitaplar yazmış olsalar bile, belli bir yaşam tarzını seçme ve pratiğe geçirme konusuna çok daha ilgiliydiler.

Kinizmin kökeniyle ilgili tarihsel bir sorun şudur: İÖ I. yüzyıl ve sonrasında yaşamış olan kiniklerin büyük çoğunluğu Kinik felsefesinin babası olarak ya Diogenes'i ya da Antisthenes'i görmüşler ve Kinizmin bu kurucuları üzerinden Sokrates'in öğretileriyle ilişki kurmuşlardır.[21] Ne var ki, Farrand Sayre'a göre,[22] Kinik mezhep, ancak İÖ II. yüzyılda, yani Sokrates'in ölümünden iki yüzyıl sonra ortaya çıkmıştır. Kinik mezheplerin yükselişine dair yapılan geleneksel izaha –ki bu izaha başka birçok olgunun açıklanmasında da sık sık başvurulmuştur– biraz şüpheci yaklaşabiliriz. Buna göre Kinizm Antik Yunan'ın siyasi yapılarının çöküşü sonucunda ortaya çıkmış negatif bir saldırgan bireycilik biçimidir. Daha ilginç bir izah ise Sayre tarafından verilir. Sayre, Kiniklerin Yunanların felsefe sahnesinde belirişlerini Makedon İmparatorluğu'nun giderek yayılan fetihlerinin bir sonucu olarak görür. Daha ayrıntılı bir ifadeyle, Sayre çeşitli Hint felsefelerinin –özellikle de gimnosofistler gibi Hint mezheplerinin manastır tarzı çilekeş öğretilerinin– Yunanlar için daha tanıdık hale geldiğine dikkati çeker.

Kinizmin kökenlerine dair hangi noktaları saptayabileceğimizi bir yana bırakırsak, Kiniklerin İÖ I. yüzyıldan İS IV. yüzyıla kadar son derece kalabalık ve etkili olduklarının kesin olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Kiniklerden hiç hoşlanmayan Lukianos İS 165'te şöyle yazmıştır: "Kent şimdi haşarattan, özellikle de Diogenes, Antisthenes ve Krates'in ilkelerini bas bas bağıran o insanlardan geçilmiyor."[23] Gerçekten de o kendinden menkul "Kinikler" sayıca o kadar çokturlar ki, İmparator Julianus da, klasik

21. Bkz. Diogenes Laertios, VI, 2.
22. Bkz. Farrand Sayre, *Diogenes of Sinope*, A Study of Greek Cynicism.
23. Lukianos, *The Runaways*, Çev. A.M. Harmon, s. 116.

Yunan kültürünü canlandırma girişimleri esnasında bu insanlara yönelik bir taşlama yazmış, onların cehaletiyle ve kabalığıyla alay etmiş, onları imparatorluğa ve Yunan-Roma kültürüne yönelik bir tehlike olarak görmüştür.[24] Julianus'un Kiniklere bu kadar sert muamelede bulunması, onların erken dönem Hıristiyanlarıyla olan benzerliklerinden kaynaklanır. Ve muhtemelen bu benzerliklerin bir kısmı yüzeysel anıştırmaların ötesindedir. Örneğin Peregrinus (İS II. yüzyılda yaşamış olan tanınmış bir Kinik), özellikle onun ölümünü Herakles'in (yani Herkül'ün) ölümünün kahramansı bir tekrarı olarak görenler tarafından bir tür aziz olarak kabul ediliyordu. Peregrinus, ölüm karşısındaki Kinik kayıtsızlığını [*adiaphoria*] göstermek için, İS 167'deki olimpiyatlardan hemen sonra kendini yakarak intihar etmiştir. Bu olaya tanık olmuş olan Lukianos, olayın hicivli ve alaycı bir tasvirini yapmıştır.[25] Julianus aynı zamanda Kiniklerin eski Yunan-Roma kültürünü temsil edememelerinden dolayı hayal kırıklığına uğramıştır; zira kendisi Hıristiyanlık ile rekabete girebilecek popüler bir felsefi hareketin mevcut olacağını ummuştur.

Kiniklerin bir kişinin yaşam biçimine atfettikleri yüksek değer, onların teorik felsefeye ilgi göstermedikleri anlamına gelmez, daha ziyade bir insanın yaşama biçiminin –tıpkı Soktaresçi gelenekte de gördüğümüz gibi– onun hakikatle olan ilişkisinin işaretçisi olduğu yönündeki düşüncelerini yansıtır. Ancak onların bu Soktaresçi fikirden çıkardıkları sonuç, kabullendikleri hakikatleri herkesin anlayabileceği şekilde duyurabilmeleri için, öğretilerinin son derece kamusal, görünür, gösterişli, kışkırtıcı ve zaman zaman da skandala yol açacak tarzda bir yaşam tarzını içermesi gerektiğidir. Bu nedenle Kinikler yaptıkları öğretimde örneklere ve örneklere bağlı açıklamalara başvurmuşlardır. Kendi hayatlarının temel hakikatlerin bir arması olmasını ve diğerlerinin takip edeceği bir rehber ya da örnek işlevini görmesini istemişlerdir. Ancak felsefenin Kinikler tarafından bir yaşama sanatı olarak vurgulanmasında Yunan felsefesine yabancı görünen hiçbir taraf yoktur. Başka bir deyişle, Sayre'ın Kinik öğretisi ve pratiği üzerindeki Hint felsefesi etkisi hipotezini

24. Bkz. Julianus, *To the Uneducated Cynics.*
25. Bkz. Lukianos, *The Passing of Peregrinus.*

kabul etsek bile, gene de Kinik tutumunun, en basit biçimiyle, kişinin yaşam biçimiyle hakikat bilgisi arasındaki ilişkiye dair Yunan kavrayışının son derece radikal bir biçimi olduğunu kabul etmek durumundayız. Bir insanın hakikatle kurduğu ilişkiden başka bir şey olmadığı ve hakikatle kurulan bu ilişkinin kişinin hayatında bir şekil alacağı ya da biçimleneceği yönündeki Kinik düşünce, tamamen Yunan tarzı bir düşüncedir.

Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı geleneklerde, filozoflar esas olarak bir öğretiye, metne ya da en azından felsefelerine dair birtakım teorik ilkelere gönderme yapmışlardır. Epikurosçu gelenekte, Epikuros'un takipçileri hem bir öğretiye, hem de her bir Epikurosçunun taklit etmeye çalıştığı örnek olan Epikuros'un şahsına gönderme yaparlar. Epikuros hem öğretinin temellerini atmıştır, hem de onun kişileştirilmiş halidir. Ancak kinik geleneğe gelindiğinde, felsefe için yapılan esas göndermeler metin ya da öğretilere değil, örnek yaşamlara yöneliktir. Kişisel örnekler başka felsefe okullarında da önemliydi; ancak Kinik hareketinde (ki bu harekette belirli metinler, yerleşik ve tanınabilir nitelikte öğretiler yoktur) göndermeler bir yaşam biçimi olarak Kinizmin kaynakları olarak görülen kimi gerçek ya da mitik şahsiyetlere yöneliktir. Bu tür şahsiyetler Kinik düşünümü ve yorumları için başlangıç noktası teşkil ediyordu. Gönderme yapılan mitik karakterler arasında Herakles [*Hercules*], Odysseus [*Ulysses*] ve Diogenes bulunuyordu. Diogenes gerçek ve tarihsel bir figürdü; ancak hayatı o kadar efsanevi bir nitelik kazandı ki, tarihsel hayatına anekdotlar, skandallar vb eklendikçe bir mite dönüştü. Onun gerçek hayatı hakkında pek fazla bir şey bilmiyoruz; ancak onun bir felsefi kahraman haline gelmiş olduğu kesindir. Platon, Aristoteles, Kitionlu Zenon vb kişiler felsefi yazarlar ve otoritelerdi örneğin; ancak kahraman sayılmazlardı. Epikuros hem bir felsefi yazardı, hem de takipçileri tarafından bir tür kahraman olarak görülürdü. Ancak Diogenes her şeyden önce kahramansı bir figürdü. Bir filozofun yaşamının örnek ve kahramansı olması düşüncesi, Kinizm ile Hıristiyanlık arasındaki ilişkinin anlaşılması ve Kinik *parrhesia*nın kamusal bir etkinlik olarak anlaşılması açısından önemlidir.

Bu da bizi Kinik *parrhesia*ya götürür.[26] Kinikler tarafından kullanılan üç temel *parrhesia* ilkesi şunlardır: (1) Eleştirel vaazlar; (2) skandala yol açacak davranışlar ve (3) benim "kışkırtıcı diyalog" adını verdiğim şey.

Önce Kiniklerin eleştirel vaazlarını ele alalım. Vaaz bir sürekli söylev türüdür. Ve bildiğiniz gibi Antik Yunan filozoflarının büyük bir bölümü –özellikle de Stoacılar– sık sık öğretilerini anlattıkları uzun konuşmalar yaparlardı. Ancak bu konuşmacılar genellikle nispeten küçük bir dinleyici kitlesi karşısında konuşurlardı. Buna karşılık Kinikler bu tür elitist dışlamacılıktan hiç hoşlanmamış ve geniş kitlelere hitap etmeyi tercih etmişlerdir. Kinikler sözgelimi tiyatrolarda, insanların ziyafet için toplandıkları yerlerde, dinsel buluşmalarda, atletizm yarışmalarında vb konuşmayı seviyorlardı. Zaman zaman bir tiyatro izleyicisi topluluğunun ortasında ayağa kalkar ve bir konuşma yaparlardı. Bu tür kamusal vaazlar onların icadı değildi; zira benzeri pratiklere dair kanıtlara daha İÖ V. yüzyılda rastlamak mümkündür. Örneğin Platoncu diyaloglarda gördüğümüz sofistlerin bazıları belli oranda vaaz pratiğine de girerlerdi. Ancak Kinik vaazı kendine has niteliklere sahiptir ve kişinin yaşam tarzına dair felsefi temaların popüler hale gelmesini, yani felsefe seçkinlerinin dışında kalan kesimlerin de dikkatinin uyanmasını sağladığı için tarihsel açıdan kayda değerdir. Bu açıdan bakıldığında özgürlük konusundaki Kinik vaazlar, konforun reddi, siyasi kurumlara ve mevcut ahlaki kurallara yönelik Kinik eleştiri vb aynı zamanda kimi Hıristiyan temalarının gelişmesine de yol açmıştır. Ancak Hıristiyanlığa geçen kimseler sadece Kiniklerinkiyle benzerlikler taşıyan temalar hakkında konuşmakla kalmamış, aynı zamanda vaaz pratiğini de sürdürmüşlerdir.

Vaaz halihazırda bizim toplumumuzda uygulanan başlıca hakikati söyleme biçimlerinden birisidir ve hakikatin sadece toplumun en iyi üyelerine ya da özel bir gruba değil herkese söylenmesi ve öğretilmesi gerektiği düşüncesini içerir.

Öte yandan Kinik vaazında pozitif öğretiye çok seyrek rastlanır. Diğer bir ifadeyle, bu vaazlarda iyinin ya da kötünün doğ-

26. Bkz. Giuseppe Scarpat, *Parrhesia*, s. 62-9.

rudan ortaya konması söz konusu değildir. Kinikler daha ziyade herhangi bir davranışı ya da hayat tarzını değerlendirecek temel kriter olarak özgürlüğe (*eleutheria*) ve kendi kendine yetmeye (*autarkeia*) gönderme yaparlar. Kinikler için insan mutluluğunun temel koşulu, kişinin sahip olmak istediği ya da yapmaya karar verdiği şeyin kişinin kendisinden başka hiçbir şeye bağlı olmadığı *autarkeia*, yani kendi kendine yetme ya da bağımsızlık durumudur. Bunun sonucunda Kinikler –olabilecek en radikal tutumu benimsedikleri için– tamamen doğal bir yaşam tarzını tercih etmişlerdir. Doğal bir yaşamın ise kültürün, toplumun, medeniyetin, kanıların vb devreye soktuğu her türlü bağımlılığı ortadan kaldırması bekleniyordu. Bunun sonucunda Kiniklerin vaazlarının büyük bir bölümünün toplumsal kurumlara, hukuk kurallarının keyfiliğine ve bu tür kurum ve kanunlara bağımlı olan herhangi bir yaşam tarzına yönelmiş olduğu görülür. Kısacası onların vaazları, kişinin özgürlüğünü ve bağımsızlığını engelleyen her türlü toplumsal kuruma karşıydı.

Kinik *parrhesia* aynı zamanda kolektif alışkanlıkları, kanıları, terbiye standartlarını, kurumsal kuralları vb'ni sorgulama konusu haline getiren skandal niteliğinde davranış ve tutumlara da başvuruyordu. Bunun için çeşitli usuller kullanılıyordu. Bunlardan biri rollerin ters yüz edilmesiydi ve bunun bir örneğini Diogenes ile İskender arasındaki ünlü karşılaşmanın anlatıldığı Dio Chrysostom'a ait Dördüncü Konuşma'da görmemiz mümkün. Kiniklerin sık sık sözünü ettiği bu karşılaşma, İskender'in sarayının sahip olduğu mahremiyet içinde değil, sokakta, açık havada yaşanır. Karşılaşma gerçekleştiğinde kral ayağa kalkar, Diogenes ise fıçısına dönüp oturur. Diogenes güneşlenebilmek için İskender'e gölge etmemesini emreder. Güneş ışığının Diogenes'e ulaşabilmesi için İskender'e kenara çekilmesi emrinin verilmiş olması, filozofun güneşle olan doğrudan ve doğal ilişkisinin olumlanmasıdır. Ve bu yolla, soyu tanrılardan gelen kralın güneşi temsil ettiği düşüncesi üzerine kurulu mitik soyağacıyla bir tür kontrast yaratılmış olur.

Kinikler bunun yanı sıra bir kuralı, kuralın kabul edildiği bir alandan alıp geçerli olmadığı bir alana aktarma şeklindeki tekniği de kullanmış, böylece kuralın ne kadar keyfî olduğunu

göstermeyi amaçlamışlardır. Bir keresinde, İsthmia Festivali'ndeki atletizm ve atçılık yarışları esnasında, açıksözlü saptamalarıyla herkesi rahatsız etmekte olan Diogenes, sanki atletizm dalında yapılan yarışlardan birini kazanmış gibi çam yapraklı bir tacı alıp başına takmıştır. Ve yargıçlar onun bu hareketinden dolayı son derece memnun olmuşlardır; zira nihayet onu cezalandırmak, dışlamak ve ondan kurtulmak için iyi bir fırsat yakaladıklarını düşünmüşlerdir. Ancak o, güreş, koşu ve disk atma gibi konularda zafer kazanan atletlere oranla çok daha büyük bir zafer kazandığını ve yoksulluğu, sürgünü, arzularını ve kendi kötülüklerini yendiğini, bu yüzden başına taç taktığını söyler.[27] Ve sonrasında, oyunlar esnasında, iki atın birbirleriyle kavga edip tepiştiklerini ve bunu biri kaçana kadar sürdürdüklerini görmüştür. Bunun üzerine Diogenes atların yanına gitmiş ve birinci gelen atın başına bir taç koymuştur.[28] Bu iki simetrik kaydırmanın sonucu şu iki sorudur: İsthmia oyunlarında birini taçla ödüllendirdiğinizde gerçekte ne yapmış oluyorsunuz? Eğer tacın verilmesinin sebebi ahlaki bir zafer ise, o zaman Diogenes de bir taç takmayı hak etmektedir. Yok, eğer mesele sadece fiziki güç üstünlüğü ise, o halde atın taçla ödüllendirilmemesi için hiçbir sebep yoktur.

Skandal yaratan boyutlarıyla Kinik *parrhesia*, aynı zamanda birbiriyle çelişik ve mesafeli görünen iki davranış kuralını bir araya getirme pratiğine de başvurmuştur. Örneğin bedensel ihtiyaçlar meselesiyle ilgili olarak... Yemek yiyorsun. Yemek yemekte skandala yol açacak bir şey yok; o halde halka açık yerlerde yemek yiyebilirsin (gerçi Yunanlar için bu pek bariz bir doğru değildir ve Diogenes zaman zaman *agora*da yemek yemekle itham edilmiştir). Diogenes *agora*da yemek yediği için, aynı mekânda mastürbasyon yapmasının önünde bir engel bulunmadığını düşünmüştür; zira her iki durumda da bedensel ihtiyaçlarını tatmin etmektedir (ve üstüne üstlük Diogenes "elini karnına sürterek açlığı gidermenin de aynı derecede kolay

27. Bkz. Dio Chrysostom, *The Ninth or Isthmian Discourse*, s. 10-3.
28. *A.g.e.*, 22.

olmasını isterdi").[29] Doğrusu Kiniklerin utanmazlığı (*anedeia*), skandala yol açan pratik ve tekniklerin bir parçası olarak kullandıklarını belirtmem gerekiyor.

Bildiğiniz gibi "kinik" sözcüğü "köpeksi" (*kynikoi*) anlamına gelen Yunanca sözcükten türetilmiştir ve Diogenes'e de "Köpek" adı verilirdi. Nitekim Diogenes'in yaşadığı dönemde kendisiyle ilgili yapılan tek göndermeye Aristoteles'in *Retorik* adlı metninde rastlanır[30] ve Aristoteles burada Diogenes'in adını bile anmayıp sadece "Köpek" hitabını kullanır. Yunanistan'ın genellikle elit kesime mensup soylu filozofları hemen her zaman için Kinikleri görmezden gelmişlerdir.

Kinikler ayrıca bir başka *parrhesia* tekniğine, yani "kışkırtıcı diyaloğa" başvurmuşlardır. Bu tür diyaloğun –ki kaynağını Sokratesçi *parrhesia*da bulmaktadır– daha ayrıntılı bir örneği olarak Bursalı Dio Chrysostom'un [İS 40-110] Krallık Üzerine *Dördüncü Diyaloğu*'ndan bir pasaj seçtim.

Dio Chrysostom'un kim olduğunu herkes biliyor mu? Kendisi İS I. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış son derece ilginç bir adamdır. Küçük Asya'daki Bursa'da, kent yaşamında öncü rol oynamış zengin bir Romalı ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Dio'nun ailesi, Roma İmparatorluğu'na bir sürü yazar, subay, general, hatta imparator kazandırmış olan varlıklı taşra ileri gelenlerinin tipik bir örneğiydi. Kendisi Roma'ya geldiğinde muhtemelen profesyonel bir retorikçiydi; ancak bu konu biraz tartışmalı. Amerikalı bir uzman olan C.P. Jones'un, Dio Chrysostom hakkında, Dio'nun zamanında Roma İmparatorluğu'nda yaşamış bir entelektüelin sosyal yaşamını anlattığı son derece ilginç bir kitabı vardır.[31] Dio Chrysostom Roma'da Stoacı filozof Musonius Rufus ile tanıştı ve muhtemelen onun kanalıyla genelde şahsi tiranlık iktidarına karşı gelen kimi liberal çevrelere katıldı. Sonrasında görüşlerinden hoşlanmayan Dominitian tarafından sürgüne gönderildi ve böylece birkaç

29. Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VI, s. 46-69; Plutarkhos, *Stoic Self-Contradictions*, 1044b.
30. Aristoteles, *Retorik*, 3, 10, 1411a24: "Köpek, tavernalara 'Attika'nın dua odaları' der."
31. Bkz. Christopher P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom.*

yıl boyunca Kiniklerin kıyafet ve tutumlarını benimsediği bir gezgin hayatına başladı. Sonunda, Dominitian'ın öldürülmesini takiben Roma'ya dönmesine izin verilince yeni bir kariyere başladı. Eski serveti kendisine iade edildi ve zengin ve ünlü bir hoca oldu. Ancak bir süreliğine Kiniklerin yaşam tarzını, tutumlarını, alışkanlıklarını ve felsefi görüşlerini benimsedi. Bununla birlikte, Dio Chrysostom'un "safkan" bir kinik olmadığını unutmamalıyız ve belki de sahip olduğu entelektüel temel göz önüne alındığında, onun Kinik *parrhesia* oyununu tarif etme biçiminin, onu dönemin birçok Kinik pratiğinden ziyade Sokratesçi geleneğe yaklaştırdığını söyleyebiliriz.

Dio Chrysostom'un *Dördüncü Söylev*'inde Kinik *parrhesia*nın üç çeşidini de bulabileceğimizi düşünüyorum. Söylevin sonu bir tür vaazdır ve bu kısımlarda Diogenes'in skandal yaratan davranışına göndermeler ve Diogenes'in İskender ile olan kışkırtıcı diyaloğunu canlandıran örnekler vardır. Söylevin konusu, Diogenes ile Büyük İskender arasında gerçekte Korinthos'ta vuku bulmuş olan o ünlü karşılaşmadır. Söylev Dio'nun bu buluşmayla ilgili düşünceleriyle başlar [1-14]; sonrasında Diogenes ile İskender'in konuşmalarının doğasını betimleyen kurgusal bir diyalog gelir [15-81]; ve söylev, üç tür sahte ve aldatıcı yaşam tarzı üzerine –Diogenes tarafından kurgusal bir şekilde anlatılan– uzun ve kesintisiz bir tartışmayla sona erer [82-139].

Söylevin en başında, Dio, Diogenes ile İskender'in buluşmalarını eşitler arasındaki bir karşılaşma olarak betimleyenleri eleştirir. Bu düşünceye göre karşılaşma, biri liderlik vasıfları ve askerî zaferleriyle, diğeriyse özgür ve kendine yeten yaşam tarzının yanı sıra sıkı ve doğalcı ahlaki erdemleri ile tanınan iki kişi arasında yaşanmıştır. Dio insanların İskender'i sadece güçlü bir kral olmasına rağmen Diogenes gibi zavallı bir adamı kaale aldığı için övmelerini istemez. İskender'in aslında kendini Diogenes'in altında gördüğü ve biraz da onun ününü kıskandığı konusunda ısrar eder; zira dünyayı fethetmek isteyen İskender'den farklı olarak, Diogenes istediğini yapabilmek için hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır:

> [İskender]'in, gitmek istediği yere gitmesi ve istediği şeyi alması için Makedonyalı zırhlılara, Thessalyalı süvarilere, Trakyalılara, Paonalılara ve birçok başkalarına ihtiyacı vardı; oysa Diogenes, ister gece olsun, ister gündüz, gitmek istediği yere yalnız başına ve son derece güvenli bir şekilde gitmiştir. Bunun yanı sıra İskender, projelerinden herhangi birini gerçekleştirebilmek için büyük miktarda altına ve gümüşe ihtiyaç duymuştur; üstüne üstlük, Makedonyalıları ve diğer Yunanları uysallaştırabilmek için güzel sözler ve hediyeler yoluyla onların yöneticilerine ve halklarına defalarca yaranmak zorunda kalmıştır; oysa Diogenes yaltaklanmak suretiyle kimseyi kandırmamış, herkese doğruyu söylemiş ve tek bir drahmiye sahip olmamasına rağmen dilediği gibi davranmayı başarmış, önüne koyduğu işlerin hiçbirinde başarısızlığa uğramamış, en iyi ve mutlu olduğunu düşündüğü hayatı yaşayan tek insan olmuş ve kendi yoksulluğunu ne İskender'in tahtıyla, ne de Medlerin ya da Perslerin servetiyle değişmeye razı olmuştur.[32]

O halde Diogenes'in burada bir hakikat üstadı olarak göründüğü açıktır ve bu açıdan bakıldığında İskender hem onun altındadır, hem de bu konumunun farkındadır. Ancak her ne kadar İskender birtakım kötü yönlere ve karakter zaaflarına sahip olsa da kötü bir kral değildir ve Diogenes'in *parrhesia* oyununu oynamayı seçer:

> Diogenes orada otururken kral çıkageldi ve onu selamladı, beriki ise onu bir aslanınki gibi korkunç bir bakışla yokladı ve ona biraz kenara çekilmesini söyledi; zira Diogenes o sırada güneşleniyordu. Bunun üzerine İskender adamın cesurca davranmasına ve kendisini gördüğünde dehşete kapılmayarak soğukkanlılığını korumasına memnun oldu; zira cesur kişinin cesuru sevmesi bir anlamda doğaldır; oysa ödlekler cesurları şüpheyle süzer ve düşmanları gibi görüp onlardan nefret ederlerken, alçakları hoş karşılayıp severler. Bu nedenle birinci gruba göre hakikat ve açıksözlülük [*parrhesia*] dünyadaki en güzel şeyken,[33] diğer grup yaltaklanmayı ve düzenbazlığı yüceltir. İkinci gruptakiler girdikleri ilişkilerde karşısındakinin gönlünü hoş tutmaya çabalayanlara büyük bir istekle kulak verirlerken, birinci gruptakiler hakikati önemseyenleri kâle alırlar.[34]

---

32. Dio Chrysostom, *Fourth Discourse on Kingship*, Çev. J. W. Cohoon, s. 10.
33. Diogenes Laertios şöyle diyor: "Dünyadaki en güzel şeyin ne olduğu sorulduğunda [Diogenes] 'konuşma özgürlüğü' [*parrhesia*] cevabını vermiştir" [VI, 69].
34. Dio Chrysostom, *Fourth Discourse on Kingship*, s. 14-5.

Başlangıç aşamasındaki bu Kinik *parrhesia* oyunu belli açılardan Soktaresçi diyalogdan hiç de farklı sayılamaz; zira ortada bir soru cevap alışverişi söz konusudur. Ancak en azından iki önemli fark vardır. Birincisi, Kinik *parrhesia* oyununda soruları sormaya eğilimli olan kişi İskender, cevapları veren ise filozof Diogenes'tir; bu da Soktaresçi diyaloğun tam tersidir. İkincisi, Sokrates muhatabının cehaletiyle oynarken, Diogenes İskender'in gururunu incitme çabasındadır. Örneğin konuşmanın en başında Diogenes İskender'in piç olduğunu belirtir [18] ve ona, kral olma iddiasındaki bir kişinin, bir oyunda galip gelip kafasına taç takan ve kral olduğunu ilan eden bir çocuktan pek de farklı olmadığını söyler [47-49]. Tabii ki İskender bütün bu duyduklarından pek hazzetmez. Ancak Diogenes'in oyunu budur: Muhatabının gururunu hedef almak ve onu iddia ettiği şey olmadığını fark etmeye zorlamak; ki bu kişinin bildiğini iddia ettiği şey konusunda cahil olduğunu göstermeye yönelik Sokratesçi girişimden bir hayli farklıdır. Soktaresçi diyaloglarda, kimi zaman bildiğini iddia ettiği şeyi bilmediğini fark eden kişinin gururunun zedelendiğini görebilirsiniz. Örneğin Kallikles cehaletinin farkına varması sağlandığında, gururunun zedelendiği gerekçesiyle tartışmadan vazgeçer. Ancak bu Soktaresçi ironinin esas hedefinin bir tür yan etkisidir. Soktaresçi ironinin amacı kişiye kendi cehaleti konusunda cahil olduğunu göstermektir. Diogenes'in durumunda ise esas hedef gururdur; cehalet/bilgi oyunu ise bir yan etkidir.

Muhatabın gururuna yönelik bu saldırılardan, muhatabın ilk *parrhesia* sözleşmesinin sınırına ulaştığını, yani oyunu oynamayı kabul ettiğini ve tartışmaya girmeyi seçtiğini görürüz. İskender Diogenes ile tartışmaya, onun küstahlığını ve hakaretlerini kabul etmeye gönüllüdür ancak bunun da bir sınırı vardır. Ve İskender Diogenes'in hakaretine maruz kaldığını hissettiği her seferde öfkelenir ve ortamı terk etmeye, hatta Diogenes'e zalimce davranmaya yaklaşır. Gördüğünüz gibi Kinik *parrhesia* oyunu tam da *parrhesia* sözleşmesinin sınırlarında oynanır. Bu oyun sınır ihlaliyle sürekli komşu haldedir; zira *parrhesiastes* çok fazla hakaretamiz saptama yapmış olabilir. İşte tartışmaya girme konusundaki *parrhesia*cı uzlaşmanın sınırında oynanan bu oyunun bir örneği:

> ...[Diogenes] krala kraliyet nişanı bile taşımadığını söyledi... "Nasıl bir nişanmış bu?" diye sordu İskender. "Krallar arıların nişanını takarlar" diye cevap verdi Diogenes. "Arılar arasında da doğa tarafından seçilen bir kral olduğunu duymadın mı hiç? Ancak bu kral sizin gibi soyunu Herakles'e kadar götüren insanların soyaçekim dedikleri şey sayesinde başa gelmez." "Peki neymiş o nişan?" diye sordu İskender. "Çiftçiler anlatırken duymadın mı hiç?" diye sordu diğeri. "İğnesi olmayan tek arıdır o zira kimseye karşı silah kullanması gerekmez; zira o nişan üstünde durdukça, hiçbir arı onun kral olma hakkını tehdit etmez ve onunla kavgaya tutuşmaz. Ancak bana öyle geliyor ki sen sadece bütün silahların üzerinde dolaşmakla kalmayıp o şekilde uyuyorsun. Bilmiyor musun ki..." diye devam etti, "...bir insanın silah taşıması korktuğunun işaretidir? Ve korkan bir insan kral olma konusunda asla bir köleninkinden daha büyük şansa sahip olamaz."[35]

Diogenes'in akıl yürütmesi şöyledir: Eğer silah taşıyorsan, korkuyorsun demektir. Korkan bir kimse kral olamaz. O halde, İskender silah taşıdığına göre gerçek bir kral olamaz. Ve tabii ki İskender bu mantıktan pek hoşnut kalmaz. Dio şöyle devam eder: "Bu sözler üzerine İskender mızrağını savurmanını kıyısından döndü." Tabii ki bu hareket *parrhesia* oyununun kesintiye uğraması ve ihlal edilmesi olacaktı. Diyalog bu noktaya geldiğinde, Diogenes'in İskender'i tekrar oyuna çekebilmek için takip edebileceği iki yol vardır. Bunlardan biri şudur. Diogenes şöyle der: "Pekâlâ. Senin küplere bindiğini ve ayrıca özgür olduğunu biliyorum. Beni öldürmek için gereken olanaklara ve hukuki yaptırım hakkına sahipsin. Peki ama benden hakikati duyacak cesareti gösterecek misin yoksa beni öldürmek zorunluluğunu hissedecek kadar ödlek misin?" Ve örneğin Diogenes diyaloğun bir yerinde İskender'e hakaret ettikten hemen sonra şöyle der:

> "Bu söylediklerimden dolayı öfkelenebilir, hoplayıp sıçrayabilir... benim dünyanın en rezil insanı olduğumu düşünebilir, dünya âlemin gözü önünde bana kara çalabilir ve hoşuna gidecekse, mızrağınla beni delik deşik edebilirsin; zira sana hakikati söyleyecek tek insan benim ve onu başka kimseden öğrenemeyeceksin; zira herkes dürüstlükte benden geri kalır, kölelikte ise beni geçer."[36]

35. *A.g.e.*, s. 61-4.
36. *A.g.e.*, s. 58-9.

Böylece Diogenes İskender'i isteyerek kızdırır ve sonrasında şöyle der: "İstersen beni öldür; ama bunu yaparsan kimse sana hakikati söylemeyecek." Burada bir alışveriş söz konusudur; Diogenes'in ortaya koyduğu yeni bir sınırı içeren yeni bir *parrhesia* sözleşmesi çıkar ortaya: Ya beni öldürürsün ya da hakikati öğrenirsin. Muhatabının hakikat adına böylesi cesurca "şantajcılık" yapması, İskender üzerinde olumlu etkide bulunur: "O zaman İskender adamın cesareti ve korkusuzluğu karşısında hayrete düştü" [76]. Böylece İskender oyunda kalmaya karar verir ve yeni bir uzlaşma sağlanmış olur.

Diogenes'in İskender'i oyuna geri çağırmak için kullandığı bir diğer araç ise az önceki tehditten daha inceliklidir: Diogenes hileye de başvurur. Bu hile Soktaresçi ironiden farklıdır; çünkü bildiğiniz gibi Soktaresçi ironide Sokrates sanki muhatabı kadar cahilmiş gibi davranır, böylece muhatabı cehaletini açık etmekten dolayı utanç duymaz ve Sokrates'in sorularına cevap verir. Soktaresçi ironinin temel ilkesi en azından budur. Diogenes'in hilesi ise bundan biraz farklıdır; zira o, muhatabı alışverişi durdurmak üzereyken karşısındakinin övgü olarak algılayacağı bir şey söyler. Örneğin, Diogenes İskender'i piç olarak adlandırdıktan sonra –ki bu İskender tarafından pek de hoş karşılanmamıştır– ona şöyle der:

> "(...) Philippus'un senin baban değil de bir ejderha ya da Ammon ya da bir tanrı ya da bir yarıtanrı ya da bir vahşi hayvan olduğunu söyleyenler Olympialılar değil midir? Böyle bir durumda pek tabii ki sen bir piç sayılacaksın." Bunun üzerine İskender gülümsedi, daha önce olmadığı kadar memnun oldu ve Diogenes'in, terbiyesiz olmak şöyle dursun, insanların en kibarı ve iltifat etmeyi gerçekten bilen bir kişi olduğunu düşündü.[37]

Soktaresçi diyalog cahil bir kafadan cehaletin farkındalığına giden çapraşık ve dolambaçlı bir yol çizerken, Kinik diyalog daha ziyade büyük öfke sıçramaları ve barışçıl sükûnet anlarına (ki bu barışçıl alışverişler de muhatap için yeni tuzaklardır) sahip bir dövüş, bir muharebe ya da savaş gibidir. *Dördüncü Söylev*'de, Dio Chrysostom saldırganlık ile tatlılığı karıştırmaya

37. *A.g.e.*, s. 18-20.

yönelik bu stratejinin ardında yatan mantığı açıklar; Diogenes İskender'e sorar:

> "O malûm Libya söylenini duymadın mı?"[38] Ve kral duymadığını söyledi. Bunun üzerine Diogenes o söyleni büyük bir zevk ve cezbe ile anlattı; zira tıpkı çocuklara bir şaplak indirdikten sonra onları rahatlatmak ve hoş tutmak için bir hikâye anlatan sütanneleri gibi, İskender'in keyfini yerine getirmek istiyordu.[39]

Ve biraz ileride Dio şunu ekler:

> Diogenes [İskender'in] çok heyecanlandığını ve umutlanarak bir hayli coştuğunu görünce, onunla oynadı ve gururundan ve şan şeref açlığından kurtulup biraz olsun ayılabilmesi için onu hırpaladı; zira onun aynı şeye bir an sevinip bir an üzüldüğünü ve ruhunun, tıpkı gündönümünde aynı buluttan hem yağmur hem de güneş ışığı geldiği zaman havanın düştüğü hal gibi tedirgin olduğunu fark etti.[40]

Ne var ki Diogenes'in cazibesi sadece oyunu sürdürmek ve başka saldırgan konuşmaların yapılabilmesi için hazırlık yapmaktır. Bu nedenle, Diogenes, İskender'i "piç" soyağacı konusundaki saptamalarıyla hoş tuttuktan ve İskender'in Zeus'un oğlu olma ihtimalini ele aldıktan sonra daha da ileri gider: İskender'e, Zeus'un bir çocuk sahibi olduğunda ona tanrısal soydan geldiğine dair işaretler koyduğunu söyler. Elbette ki İskender de böylesi işaretlere sahip olduğunu düşünmektedir. İskender sonrasında Diogenes'e bir insanın nasıl iyi bir kral olabileceğini sorar. Ve Diogenes'in cevabı krallığın tamamen ahlaki bir tasviridir:

> "Nasıl ki kimse kötü bir iyi adam olamaz, aynı şekilde kimse kötü bir kral olamaz; zira kral insanlar arasında en iyisidir çünkü en cesur, adil ve insancıl olan kişi odur. Ve o ne bir zorluğun altında kalır ne de iştaha yenik düşer. Peki araba süremeyen birinin arabacı olabileceğini, dümeni nasıl kullanacağını bilmeyen birinin kaptan olabileceğini ya da insanları nasıl iyileştireceğini bilmeyen birinin doktor olabileceğini

38. Bkz. Dio Chrysostom, *The Fifth Discourse: A Libyan Myth.*
39. Dio Chrysostom, *The Fourth Discourse on Kingship*, s. 73-4.
40. *A.g.e.*, s. 77-8.

> mi düşünüyorsun? Hayır, mümkün değildir bu; bütün Yunanlar ve barbarlar onun böyle olduğunu ilan edip, onu, ıssız adaya düşmüş çocukların fark edilmeleri için boyunlarına asılan kolyelere benzeyen taçlara ve süslü değneklere boğsa da, mümkün değildir bu. O halde nasıl ki bir insan kaptanlar gibi davranmadan kaptanlık yapamazsa, kimse kralca davranmadan kral olamaz."[41]

Burada, devlet adamlığı ile denizcilik arasındaki daha önce de dikkati çektiğimiz analojiyi görürüz. İskender, "Zeus'un oğlu" olarak, tanrısal bir soydan geldiğini gösteren işaret ya da belirtiler taşıdığını düşünmektedir. Ancak Diogenes İskender'e gerçek anlamda kralsı bir karakterin özel statüye, soya, güce vb'ne bağlı olmadığını gösterir. Aslında gerçek bir kral olmanın tek yolu, kral gibi davranmaktır. Ve İskender ona bu krallık sanatını nasıl öğrenebileceğini sorduğunda, Diogenes ona bunun öğrenilemeyeceğini zira bir insanın doğuştan soylu olduğunu söyler [26-31].

Burada oyun, tıpkı bir Soktaresçi diyalogda olduğu gibi, İskender'in bilgisizliğinin farkına varmadığı bir noktaya varır. İskender bunun yerine, düşündüğü şey olmadığını –yani kral soyundan gelen ve tanrısal statüsünün göstergesi olan işaretler taşıyan ya da gücünün üstünlüğü sayesinde bulunduğu konuma gelen vb bir kral olmadığını– keşfeder. Geldiği noktada Diogenes ona gerçek bir kral olmanın tek yolunun Kinik filozofla aynı tür ethos'u benimsemesi olduğunu söyler. Ve konuşmanın bu noktasında İskender için söyleyecek hiçbir şey kalmamıştır.

Soktaresçi diyalogda bazen Sokrates'in sorguladığı kişi ne diyeceğini bilemez hale gelir; Sokrates pozitif bir sav ileri sürerek konuşmayı sürdürür, sonra da diyalog sona erer. Dio Chrysostom'a ait bu metinde Diogenes süreklilik arz eden bir konuşmaya başlar; ancak onun konuşması pozitif bir sava dair hakikati sunmaz, kralsı karaktere bağlı üç tür kusurlu yaşam biçiminin tasvirini vermekle yetinir. Bunların birincisi zengin olmaya, ikincisi bedensel hazza, üçüncüsü de şöhrete ve siyasi güce vakfedilmiştir. Ve bu üç yaşam biçimi üç *demones* ya da ruh tarafından kişileştirilir.

41. *A.g.e.*, s. 24-5.

Demon kavramı Yunan kültüründe popülerdi ve aynı zamanda –örneğin Plutarkhos'ta– felsefi bir kavram halini almıştı. Hıristiyanlık çileciliğindeki kötü *demonese* karşı verilen mücadelenin öncülleri Kinik gelenekte bulunur. Aklıma gelmişken, *démon* kavramı 'deki dört dörtlük bir maddede ayrıntılarıyla işlenmiştir.[42]

Diogenes, İskender'in hayatı boyunca savaşması gereken ve sürekli bir "ruhsal mücadele"nin (yani "combat spirituel"in) hedefi olan üç *demonesin* tarifini verir. Tabii ki bu ifade Dio'nun metninde yer almaz; çünkü burada söz konusu olan özgül ve önemli bir içerik değil, kişiye kendine karşı ruhsal bir savaş açma olanağını veren bir *parrhesia* pratiği fikridir.

Ve bana öyle geliyor ki İskender ile Diogenes arasındaki şiddetli karşılaşmada iki tür iktidar arasında cereyan eden bir mücadeleyi gözlemleyebiliriz: Siyasi iktidar ve hakikatin iktidarı. Bu mücadelede, *parrhesiastes* sürekli bir tehlikeyi kabullenir ve bu tehlikeyle yüzleşir: Diogenes, söylevin başından sonuna kadar kendini İskender'in iktidarına maruz bırakır. Ve iktidarla girilen bu *parrhesia* mücadelesinin temel sonucu muhatabı yeni bir hakikate ya da yeni bir kendine dair farkındalık düzeyine ulaştırmak değildir; muhatabı bu *parrhesia* mücadelesini içselleştirmeye –yani kendi içinde kendi hatalarıyla mücadele etmeye ve tıpkı Diogenes'in onunla olduğu gibi onun da kendisiyle birlikte olmasına– yöneltmektir.

## *Kişisel İlişkiler*[43]

Şimdi *parrhesia* oyununu kişisel ilişkiler çerçevesinde çözümlemek üzere, Plutarkhos ve Galenos'tan, muhtemel teknik sorunları gösterecek bazı örnekler aktaracağım.

Plutarkhos'un tamamen *parrhesia* sorununa ayrılmış bir metni vardır. Plutarkhos *parrhesia* sorununun kimi veçhelerinden bahsederek şu soruya cevap vermeye çalışır: Gerçek bir *parrhesiastes*'i ya da hakikat anlatıcısını fark etmenin yolu

42. Bkz. François Vandenbroucke, "Démon", *Dictionnaire de Spiritualité*.
43. Beşinci ve sonuncu ders: 30 Kasım 1983.

nedir? Ve bir de ilkine benzeyen şu soruya: Bir *parrhesiastes*'i bir pohpohçudan ayırmanın yolu nedir? Plutarkhos'un *Moralia* kitabından alınan bu metnin başlığı, "Bir Pohpohçuyu Bir Dosttan Ayırt Etmenin Yolları"dır.[44]

Bence bu denemedeki birkaç noktanın altını çizmemiz gerekiyor. Birincisi, neden kişisel yaşamımızda *parrhesiastes*, yani hakikat anlatıcısı rolünü üstlenen bir dostumuzun olmasına ihtiyaç duyarız? Plutarkhos'un verdiği gerekçe, genellikle kendimize yönelik hâkim ilişki biçiminden, yani *philautia* ya da "kendini sevme" ilişkisinden hareket eder. Bu kendini sevme ilişkisi, bizim için, ne olduğumuz hakkındaki sürekli bir yanılsamanın zemini olur:

> Bu kendini sevme durumundan dolayıdır ki herkes kendisinin en önemli ve en büyük pohpohçusudur; bu nedenle de bir başkasının gelip onun gururunu ve arzularını gözlemleyip onaylamasını rahatça kabullenir; zira biraz utanç verici bir şekilde pohpohçuları seven birisi olarak tanımlanan kimse, aslında fena halde kendini seven bir kimsedir. Bu kişi kendine dönük merhamet dolu duygularından dolayı kendisinin her tür iyi nitelikle donatılmış olmasını arzular ve kendisini böyle tasavvur eder; ancak her ne kadar bu tür şeylere yönelik arzu doğal sayılabilse de, kişinin bu niteliklere sahip olurken duyduğu gurur tehlikelidir ve dikkatle engellenmelidir. Şimdi, eğer Hakikat tanrısal bir şeyse ve Platon'un dediği gibi "bütün tanrılar için ve bütün insanlar için iyi olan şeyler"in kaynağıysa [*Yasalar*, 730c], o halde pohpohçu her halükârda tanrıların ve özellikle de Pythialı tanrının [Apollon'un (ç.n.)] düşmanıdır; çünkü pohpohçu, her bir insanda kendine yönelik bir yanılsamaya ve hem kendisine, hem de kendisini ilgilendiren iyi ve kötüye dair bir cehalete yol açarak, her zaman için "kendini bil" düsturuna karşı bir konum alır.[45]

Bizler kendi kendimizin pohpohçularıyızdır ve kendimizle olan bu doğrudan ilişkiyi koparmak, kendimizi kendi *philautia*mızdan kurtarmak için bir *parrhesiastes*e ihtiyacımız vardır.

Ancak bir *parrhesiastes*i fark etmek ve kabul etmek zordur. Bunun sebebi sadece gerçek bir *parrhesiastes*i bir pohpohçu-

---

44. Plutarkhos, *How to Tell a Flatterer from a Friend*, Çev. F.C. Babbitt. *Moralia*, Cilt 1, s. 261-395.
45. *A.g.e.*, 49a-b.

dan ayırt etmenin zor olması değil, kendi *philautia*mızdan dolayı bir *parrhesiastes*i fark etmeye pek meraklı olmamamızdır. Başka bir deyişle, bu metinde söz konusu olan şey, kendimizi kendi *philautia*mızdan kurtarabilmemiz için ihtiyaç duyduğumuz gerçek *parrhesiastes* ile "bir tragedya oyuncusu ciddiyetiyle dost rolünü oynayan" [50e] pohpohçuyu birbirinden ayırt etmemizi sağlayacak kesin kriteri belirleme meselesidir.[46] Ve bu da bizim gerçek *parrhesiastes*e yönelik bir tür "göstergebilim"e sahip olmamızı gerektirir.

Plutarkhos, gerçek bir *parrhesiastes*i nasıl fark edebileceğimize dair soruyu cevaplamak için iki temel kriter önerir. Öncelikle gerçek bir hakikat anlatıcısının söyledikleriyle davranış biçimi arasında bir uyum söz konusudur. Ve burada *Lakhes*'teki Sokratesçi uyum tekrar karşımıza çıkar. Bu diyalogda Lakhes cesaret hakkındaki hakikati söyleyen biri olarak Sokrates'e güvenebildiğini; zira Sokrates'in Delium'da gerçekten cesur davrandığını ve böylece söyledikleriyle yaptıkları arasında iyi bir uyum yakaladığını söyler.

Bir ikinci kriter de şudur: Gerçek *parrhesiastes*in, gerçek dostun, seçimleri, kanıları ve düşünceleri hakkındaki sürekliliği, devamlılığı, istikrarlılığı ve değişmezliği:

> (...) Onun zevklerinin birörnekliğini ve sürekliliğini gözlemlememiz, özgür doğmuş bir adama ve dostluk ile samimiyete değer veren bir

46. Plutarkhos, pohpohçunun gerçek doğasını kamufle edebilmek için kullandığı stratejilerle ilgili olarak şöyle yazar: "Kullandığı hileler arasında en ilkesiz olanı şudur: Genel kanıya ve inanca göre açıksözlülüğün [*parrhesia*] özellikle dostluğun dili olduğunu (tıpkı özel bir çığlığı olan bir hayvanınki gibi), diğer yandan da bu açıksözlülük eksikliğinin hiç de dostça ve asilce olmadığını fark ederek, bunun da taklit yeteneğinden kaçmasına izin vermez, tıpkı tatlı yiyeceklerin iç bayıcı etkisini gidermek için acı esanslar ve keskin kokular kullanan zeki aşçılar gibi, pohpohçular da gerçek ya da fayda sağlayıcı olmayan ama bir anlamda kaşlarını çatarken göz kırpan ve gıdıklamaktan başka bir şey yapmayan bir açıksözlülük kullanırlar. O halde bu nedenlerden dolayı, tıpkı altlarındaki renklere ve nesnelere uyum sağlayabilmeleri için doğanın kendilerine renk değiştirme becerisini verdiği hayvanlar için söz konusu olduğu gibi, insanı keşfetmek kolay değildir. Ve pohpohçu yanıltmak ve ardına sığınmak için benzerliklere başvurduğu için, bizim yapmamız gereken; Platon'un deyişiyle o "kendisindeki eksiklikleri kapatmak amacıyla yüzünü tuhaf renkler ve şekillerle boyarken [*Phedros*, 239d]", onu sığındığı her şeyden mahrum bırakıp çıplak koymak üzere farklılıkları kullanmaktır (51c-d).

> kişiye yaraşacak şekilde aynı şeylerden zevk alıp almadığına, aynı şeyleri övüp övmediğine ve yaşamını tek bir modele göre yönetip yönlendirmeyi tercih edip etmediğine bakmamız gerekir; zira bir dost böyle davranır. Oysa pohpohçu, içinde rahat edebileceği kalıcı bir karakter konumu olmadığı, kendisinin değil başkasının seçtiği bir yaşamı sürdürdüğü, başkalarına uymak için kendini farklı kalıplara soktuğu için basit değildir, bir değildir; fakat değişkendir ve birin içinde çoktur, bir kaptan diğerine boşaltılan su gibi sürekli bir yerden diğerine hareket eder ve kaba uyabilmek için şeklini değiştirir.[47]

Tabii bu metinle ilgili daha birçok başka ilginç nokta var. Ancak ben iki ana temaya dikkati çekmek istiyorum. Bunların birincisi kendini kandırma teması ve bunun *philautia* –ki bu yepyeni bir şey değildir– ile olan bağlantısıdır. Ancak metinde göreceğiniz üzere, Plutarkhos'un anlattığı kendini sevmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan kendini kandırma anlayışı, kişinin kendine dair bilgisinin eksik oluşunun farkında olmaması durumundan –ki bu Sokrates'in üstesinden gelmeye çalıştığı bir durumdu– açıkça farklıdır. Plutarkhos'un anlayışı, sadece bizim bir şey bilmediğimizi görmekten aciz olduğumuzu değil, tam olarak kim olduğumuzu bilmekten de aciz olduğumuzu vurgular. Ve bence bu kendini kandırma teması Helenistik kültürde giderek daha büyük önem kazanır. Plutarkhos'un döneminde bu gerçekten kayda değer bir şeydir.

Vurgulamak istediğim bir ikinci tema ise zihnin istikrarlılığıdır. Bu da yeni bir şey değildir; ancak geç Stoacılıkta istikrarlılık düşüncesi büyük önem kazanır. Ve bu iki tema arasında –yani kendini kandırma teması ile zihnin değişmezliği ve sürekliliği [*entelekheia*] teması arasında– açık bir ilişki vardır; zira kendini kandırma halini ortadan kaldırma ile zihnin sürekliliğini sağlama ve sürdürme, birbirine bağlı iki etik-ahlaki etkinliktir. Kim ya da ne olduğunu bilmeni engelleyen kendini kandırma haliyle seni bir düşünceden, duygudan ya da kanıdan diğerine geçmeye zorlayan o düşünce, duygu ve kanı değişimleri, bu bağlantının ispatıdır, çünkü eğer ne olduğunu tam olarak ayırt etme becerisini gösterirsen, o

47. Plutarkhos, *How to Tell a Flatterer from a Friend*, 52a-b.

zaman aynı noktaya bağlı kalabilecek, hiçbir şey tarafından yerinden oynatılamayacaksın demektir. Eğer herhangi bir uyarıcı, duygu, tutku vb tarafından yerinden oynatılırsan, o zaman kendine yakın durmayı beceremeyerek başka bir şeye bağımlı hale gelir, başka ilgilere yönelir ve bunun sonucunda tam olarak kendine sahip olmayı başaramazsın.

Bu iki öğe –yani kendin hakkında kendini kandırmak ve dünyadaki ya da düşüncelerindeki değişikliklerin tesirinde kalmak– Hıristiyan geleneğinde hem gelişmiş, hem de önem kazanmıştır. Erken Hıristiyan tinselliğinde *Satan* sık sık hem kendini kandırmanın (ki bunun karşıtı kendinden feragattir), hem de zihnin hareketliliğinin –yani Tanrı'nın temaşasının *firmitas*ının [sağlamlığının] karşıtı olarak ruhun istikrarsızlığının ya da değişkenliğinin– faili olarak temsil edilir. Kişinin zihninin Tanrı'ya bağlanması öncelikle kişinin herhangi bir kendini kandırma durumunu ortadan kaldırmak amacıyla kendinden feragat etmesidir.[48] Ve bu aynı zamanda etik ve ontolojik bir istikrar-

48. Foucault şu pasajda Hıristiyan hakikat mecburiyeti bağlamında Hıristiyan tarzı "kendinden feragat etme" düşüncesini tartışır: "Peki bizim Hıristiyan toplumlarımızda bir ödev olarak hakikat hakkında ne diyebiliriz? Herkesin bildiği gibi, Hıristiyanlık bir itiraftır. Bunun anlamı Hıristiyanlığın son derece özel bir din tarzına –uygulayıcılarına hakikat mecburiyeti getiren o dinlere– dahil olduğudur. Hıristiyanlıkta bu türden çok sayıda zorunluluk vardır. Örneğin bir dogma teşkil eden bir grup önermeyi hakikat olarak benimseme zorunluluğu, birtakım kitapları kalıcı hakikat kaynakları olarak kabul etme zorunluluğu ve birtakım otoritelerin hakikatle ilgili konulardaki kararlarını kabul etme zorunluluğu gibi. Ancak Hıristiyanlık bir başka hakikat zorunluluğu biçimini de gerektirir. Hıristiyanlık dininin mensubu herkes, kim olduğunu, içinde neler olup bittiğini, işlemiş olabileceği suçları, önündeki ayartılma ihtimallerini keşfetme ödeviyle karşı karşıyadır. Ayrıca herkes bunları başkalarına söylemek ve böylece kendisi hakkında tanıklık edilmesini sağlamak zorundadır.
Bu iki zorunluluk grubu –inançla, kitapla, dogmayla ilgili olanlar ve kendilikle, ruhla ve kalple ilgili olanlar– birbirine bağlıdır. Bir Hıristiyan, eğer kendini keşfetmek istiyorsa, inancın ışığına ihtiyaç duyar. Aynı şekilde, onun hakikate olan erişimi ruhun arındırılmasından bağımsız olarak tahayyül edilemez. Şunun altını çizmek gerekir ki Hıristiyan kendilik keşfi kendiliği bir yanılsama olarak ortaya çıkarmaz. Bu keşif hiç de belirsiz sayılamayacak bir işin yapılmasına yol açar. Bu işin iki hedefi vardır. İlk olarak, zihinde oluşan her türlü yanılsamayı, ayartılmayı ve iğfali temizleme ve kendi içimizde neler olup bittiğini keşfetme işi vardır. İkinci olarak ise kişi bu kendiliğe olan her türlü bağlılığından kurtulmalı ve bunu kendilik bir yanılsama olduğu için değil, fena halde gerçek olduğu için yapmalıdır. Kendimiz hakkındaki hakikati keşfettiğimiz ölçüde kendimizden

lılık yakalamanın da yoludur. Bu nedenle bence Plutarkhos'un metninde –yani onun *parrhesia* ile pohpohçuluk arasındaki ilişkiye dair çözümlemesinde– Hıristiyan geleneği için de önem kazanacak bazı öğeler bulmamız mümkündür.

Şimdi II. yüzyılın sonunda yaşamış ünlü doktor Galenos'un [İS 130-200] bir metninden kısaca söz etmek istiyorum. Bu metinde de aynı sorunu görebiliriz: Gerçek bir *parrhesiastes*i ayırt etmek nasıl mümkün olabilir? Galenos bu soruyu "Ruhun Tutkularının Teşhisi ve Tedavisi" adlı metninde ortaya atar. Bu metinde Galenos bir insanın kendini duygularından kurtarabilmesi için bir *parrhesiastes*e ihtiyaç duyduğunu; zira tıpkı Plutarkhos'un da bir yüzyıl önce belirttiği gibi, *philautia*nın, yani kendini sevmenin, kendini kandırmanın kökeninde yattığını belirtir:

> (...) Başkalarının hatalarını görürüz; ancak, kendimizinkiler söz konusu olduğunda kör oluruz. Her insan bunun doğru olduğunu kabul eder ve üstelik Platon bunun gerekçesini de sunar [*Yasalar*, 731e]. Platon âşık insanın, aşk nesnesi söz konusu olduğunda kör olduğunu söyler. O halde eğer herkes en çok kendisini seviyorsa, insan kendisi söz konusu olduğunda kördür...
> Ruhun herkesin bildiği tutkuları vardır: Öfke, gazap, korku, keder, haset ve şiddetli şehvet. Bence bir şeyi sevmek ya da bir şeyden nefret etmek söz konusu olduğu zamanki aşırı şiddet de bir tutkudur; bence "ölçülü olmak en iyisidir" sözü doğrudur; zira hiçbir ölçüsüz eylem iyi değildir. O halde eğer bir insan tutkulara sahip olduğunu bilmezse, nasıl olup da onlardan kurtulabilir? Ancak söylediğimiz gibi, kendimizi aşırı sevdiğimizden dolayı onları bilmemiz mümkün değildir. Her ne kadar bu deyiş kendini yargılamana olanak vermeyecek olsa da, sevgi ya da nefret beslemediğin başka insanlar hakkında yargıda bulunmana izin verecektir. Ne zaman kentte kimseyi pohpohlamadığı için övülen bir kimseden bahsedildiğini duyarsan, o adamla görüş ve kendi deneyimlerine dayanarak onun söyledikleri gibi biri olup olmadığına dair bir yargıda bulun. Eğer bir insan güçlü ve zengin kimselere adıyla hitap etmiyorsa, onları

---

feragat etmeliyizdir; ve kendimizden feragat etmek istediğimiz ölçüde, kendimize dair gerçeğe ışık tutma ihtiyacı hissederiz. İşte Hıristiyan kendilik tekniklerinin kalbinde yatan hakikat formülasyonu ve gerçeklikten feragat sarmalı diyebileceğimiz şey budur" ["Sexuality and Solitude", *London Review of Books*, 21 Mayıs-3 Haziran 1981, s. 5].

ziyaret etmiyorsa, onlarla yemek yemiyorsa, disiplinli bir yaşam sürüyorsa, o adamın doğruyu söylemesini bekleyebilirsin; aynı zamanda onun ne tür bir insan olduğu konusunda daha derin bir bilgi sahibi olmaya çalış (ki bu onunla uzun süre görüştüğünde gerçekleşir). Eğer böyle bir insan bulursan onu evine çağır ve onunla bir gün boyunca özel olarak konuş; ondan, yukarıda sıraladığımız tutkulardan hangilerini sende gördüğünü dosdoğru söylemesini rica et. Bu hizmetten dolayı kendisine minnettar olduğunu ve onu, seni bedensel bir hastalıktan kurtarmış, hatta daha büyük bir iş başarmış bir kurtarıcı gibi gördüğünü söyle. Bahsettiğim tutkuların herhangi birinden etkilendiğini gördüğü anda bunu sana söyleyeceğine dair söz al ondan.[49]

İlginç olan, bu metne göre *parrhesiastes*in –yani kendini kandırma durumundan kurtulmak isteyen herkesin ihtiyacı olan şeyin– bir dost ya da tanıdığın biri olmasının şart koşulmamasıdır. Ve bence bu, Galenos ile Plutarkhos arasındaki çok ciddi bir farktır. Plutarkhos'ta, Seneca'da ve Sokrates'ten gelen bütün bir gelenekte, *parrhesiastes* hep bir dost olmak durumundadır. Ve dostluk ilişkisi her zaman için *parrhesia* oyununun temelini oluşturmaktadır. Benim bildiğim kadarıyla ilk defa Galenos ile beraber *parrhesiastes*in artık bir dost olması gerekmez. Hatta Galenos'un bize söylediğine göre, *parrhesiastes*in tamamen tarafsız olabilmesi için tanımadığın biri olması çok daha iyidir. Sana kendin hakkında dürüst tavsiyelerde bulunan iyi bir hakikat anlatıcısı, senden nefret etmediği gibi, seni sevmez de. İyi *parrhesiastes*, daha öncesinde özel bir ilişkinin olmadığı bir insandır.

Ancak tabii ki onu rastgele seçemezsin. Onun, senin hatalarını açığa çıkarabilecek biri olup olmadığını anlayabilmen için birtakım kriterleri kontrol etmen gerekir. Ve bunun için de onun hakkında bir şeyler duymuş olman gerekir. İyi bir üne mi sahiptir? Yeteri kadar yaşlı mıdır? Yeteri kadar zengin midir? *Parrhesiastes* rolünü oynayan bir kişinin en azından senin kadar ya da senden daha zengin olması çok önemlidir; çünkü eğer o yoksulsa ve sen zenginsen, o zaman onun bir pohpohçu

49. Galenos, *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passions*, Çev. Paul W. Harkins; s. 31-3.

olması ihtimali daha yüksek olacaktır; zira böyle davranmak onun çıkarınadır.[50]

Tabii Kinikler, zengin olan ve servetle olumlu ilişkisi olan birinin gerçek anlamda bilge olamayacağını söyleyeceklerdir; dolayısıyla öyle birini *parrhesiastes* olarak seçmeye değmez. Galenos'un senden daha zengin birini senin hakikat anlatıcın olarak seçmen gerektiği fikri, bir Kiniğe gülünç gelecektir.

Öte yandan bu metinde hakikat anlatıcısının bir doktor olmasının mecburi görülmemesi de ilginçtir; çünkü Galenos'un kendisi, doktor olmasına, sık sık başkalarının aşırı tutkularını "tedavi" etmesine ve genellikle de bunu başarmasına rağmen, *parrhesiastes*in bir doktor olmasını ya da tutkularını tedavi etme becerisine sahip olmasını talep etmez. Bütün gereken, onun senin hakkındaki hakikati söyleyebilecek durumda olmasıdır.

Ancak hakikat anlatıcısının yeteri kadar yaşlı, zengin ve iyi ün sahibi olduğunu bilmek yeterli değildir. O kişinin aynı zamanda test edilmesi gerekir. Ve Galenos, potansiyel *parrhesiastes*lerin test edilmesi için bir program önerir. Örneğin onun bu rol için yeteri kadar sert olacağına emin olabilmek için ona kendisi hakkında sorular sorman gerekir. *Parrhesiastes* adayı seni tebrik ettiği ya da sana karşı yeteri kadar sert olmadığı zaman şüphelenmen gerekir.

Galenos "Ruhun Tutkularının Teşhisi ve Tedavisi" metninde *parrhesiastes*in rolü üzerinde ayrıntılı bir değerlendirme yapmaz; sadece kendisi başkaları karşısında bu rolü oynadığında ne türden tavsiyeler verdiğine dair birkaç örnek sıralar. Sonuç olarak, yukarıda anlatıklarımızı özetlemek gerekirse, bu metinde *parrhesia* ile dostluk arasındaki ilişkinin artık geçerli olmadığı ve potansiyel *parrhesiastes*in müdavimlerinden ya da "müşterilerinden" bir tür deneme ya da sınav talep ettiği söylenebilir.

Plutarkhos ve Galenos'un metinleri hakkında bu kadar kısa konuştuğum için özür diliyorum; zaten bu metinler okunması zor olmayan, sadece bulunması zor olan metinlerdir.

50. *A.g.e.*, s. 32-6; bkz. Michel Foucault, *Le souci de soi* ["Kendilik Kaygısı", *Cinselliğin Tarihi*], s. 65-9, 72.

## *Sınama Teknikleri Hakkında Ön Saptama*

Şimdi milattan sonraki ilk iki yüzyılın felsefi ve ahlaki literatüründe bulunabilecek çeşitli *parrhesia* oyunu tekniklerine dönmek istiyorum. Tabii ki bu dönemin yazılarında bulunan bütün önemli pratikleri sıralayıp tartışmayı planlamıyorum. Başlangıçta üç ön saptama yapmak istiyorum.

İlk olarak, bu tekniklerin –*Parrhesia*nın klasik Yunan tarzı alımlanışında olduğu gibi– bir kimsenin başkalarına hakikati söyleyebilmek için yeterince cesur olması gerektiği düşüncesi tarafından şekillenen hakikat oyununa oranla ilginç ve önemli bir değişiklik arz ettiklerini düşünüyorum; zira burada bu tür *parrhesia* oyunundan, kişinin kendisi hakkındaki hakikati açığa çıkarma cesaretini gösterdiği farklı bir hakikat oyununa geçiş söz konusudur.

İkinci olarak, bu yeni *parrhesia* oyunu –ki burada sorun kendin hakkındaki hakikatle yüzleşmektir– Yunanların askesis adını verdikleri şeyi gerektirmektedir. Her ne kadar bizim çilecilik [*asceticism*] sözcüğümüz Yunanca'daki *askesis* sözcüğünden türemişse de (zira sözcüğün anlamı çeşitli Hıristiyan pratikleriyle ilintilendikçe değişir), Yunanlar için sözcük "ascetic" [çileci] anlamına gelmez; herhangi bir pratik terbiyeyi ya da alıştırmayı ifade eden geniş bir anlama sahiptir. Örneğin herhangi bir sanatın ya da tekniğin *mathesis* ve *askesis* –yani teorik bilgi ve pratik terbiye– yoluyla öğrenilmesi gerektiğini söylemek bir hayli yaygındı. Ve mesela Musonius Rufus yaşama sanatının, yani *tekhne tou biou*nun diğer sanatlar gibi olduğunu, yani insanın sadece teorik öğretiler yoluyla öğrenemeyeceği bir sanat olduğunu söylediğinde, geleneksel bir öğretiyi tekrar etmektedir. Bu *tekhne tou biou*, bu yaşama sanatı, pratik ve terbiye, yani *askesis* gerektirir.[51] Ancak Yunan *askesis* anlayışı Hıristiyan çileci anlayışlarından en azından iki yönden ayrılır: (1) Hıristiyan çileciliğinin nihai amacı ya da hedefi kendinden feragat iken, Yunan-Roma

51. Bkz. Musonius Rufus, *On Training*, s. 53-7; Epiktetos, "On Training", *The Discourses as Reported by Arrian*, III, s. 12; Michel Foucault, "The Care of the Self", *The Culture of the Self* ["Kendilik Kültürü", Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü, Çev. Murat Erşen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2020]; Foucault'nun röportajı, "On the Genealogy of Ethics", *passim*; P. Hadot, *Exercises spirituels et philosophie antique.*

felsefelerinin ahlaki *askesis*inin amacı kişinin kendisiyle özel bir ilişki –bir kendine sahip olma ve kendi üzerinde egemen olma ilişkisi– kurmasının sağlanmasıydı; (2) Hıristiyan çileciliği ana tema olarak dünyadan kopuşu alırken, Yunan-Roma felsefelerinin *askesis* pratikleri genellikle bireyin dünyayla etik ve akılcı bir şekilde yüzleşmesine yardımcı olacak hazırlığı yapmasıyla ve gerekli ahlaki donanıma sahip olmasıyla ilgilidir.

Üçüncü olarak, bu *askesis* pratikleri çok sayıda farklı özel alıştırmalar yapılmasını gerektiriyordu; ancak bunlar hiçbir zaman kesin bir biçimde kataloglanmış, çözümlenmiş ya da tasvir edilmiş değildi. Bunların bazıları tartışılmış ve eleştirilmişti; ancak çoğu gayet iyi biliniyordu. Çoğu insan onları bildiği için de, genellikle uygulanma biçimleri konusunda kesin bir teori olmaksızın kullanılıyorlardı. Ve nitekim, günümüzde Yunan ya da Latin yazarların bazı özel konular (örneğin zaman, ölüm, dünya, yaşam, zorunluluk vb) bağlamında bu tür alıştırmaları tartıştıkları pasajları okuduğumuzda, çoğunlukla onlar hakkında hatalı bir fikir ediniriz; zira bu konular genellikle sadece ruhsal alıştırmalar için birer şema ya da matris olarak işlev görürler. Aslında geç antikçağda yazılmış etikle ilgili metinlerin büyük bir kısmı etiğin temelleri üzerine bir teori ortaya atma derdinde değildir. Bu metinler genellikle kişinin, kendi davranışları için kalıcı bir matris oluşturmak amacıyla okuması, tekrar okuması, üzerinde düşünmesi ve öğrenmesi gereken birtakım reçeteleri ve alıştırmaları içeren pratiğe yönelik kitaplardır.

Şimdi kişinin kendisi hakkındaki hakikati sorgulamak ve bu hakikati bir başkasına söylemek zorunda olduğu alıştırma türlerine dönmek istiyorum.

Bu tür alıştırmalardan bahsettiğimiz zaman, genellikle "vicdan sorgulaması"nı içeren pratikleri gündeme getiririz. Ancak bence bütün bu farklı alıştırmaları nitelendirmek için "vicdan sorgulaması"nı paketleyici bir terim gibi kullanmanın yanıltıcı ve aşırı basitleştirici bir yanı var; çünkü Yunan-Roma geleneğine ait bu pratiklerde kullanılan ve uygulanan farklı hakikat oyunlarını son derece kesin bir şekilde tanımlamak durumundayız. Şimdi "vicdan sorgulamaları" ortak adıyla tarif edilen bu hakikat oyunlarını çözümleyerek, (1) bazı alıştırmaların diğerlerinden

ne kadar farklı olduğunu, (2) bu farklı alıştırmalarda zihnin, duyguların, davranışların vb hangi veçhelerinin ele alındığını ve (3) aralarındaki tüm farklılıklara rağmen, bu alıştırmaların hakikatle kendilik arasında Hıristiyan geleneğinde gördüğümüzden çok daha farklı bir ilişkiye işaret ettiğini göstermek istiyorum.

### *Yalnız Başına Kendini Sorgulama*

Çözümlemek istediğim ilk metin Seneca'nın *De Ira*'sından [*Öfke Üzerine*] alınmıştır:

> Bütün duyularımız tahammüllü olmaya yönelik olarak eğitilmelidir. Zihin onları zayıflatmaktan bir vazgeçse, doğaları gereği acıya uzun tahammülleri olduğu görülecektir. Zihin, her gün kendisi hakkında hesap vermeye davet edilmelidir. Sextius'un böyle bir alışkanlığı vardı ve gün bitip de gece dinlencesine çekildiğinde, ruhuna şu soruları sorardı: "Bugün hangi kötü alışkanlıkları iyileştirdin? Hangi hataya direndin? Hangi bakımlardan daha iyisin artık?" Öfke, her gün hâkim karşısına çıkacağını anladığında dinecek ve dizginlenebilir hale gelecektir. Bütün günü en küçük ayrıntısına kadar elekten geçirmekten daha güzel bir şey olabilir mi? Ve bu kendini sorgulama sonrasındaki uyku ne tatlı olur... Ruh kendini övdükten ya da payladıktan, kendiliğin bu gizli sorgulayıcısı ve eleştirmeni kendi karakteriyle ilgili izahatı verdikten sonra, ne rahat, ne derin ve ne katıksız bir uyku uyunur! Ben bu ayrıcalıktan istifade ederim ve her gün kendi mahkememde kendimle ilgili bir dava açarım. Işıklar gözümün önünden gittiğinde ve uzun zamandır bu alışkanlığımın bilincinde olan karım sessizleştiğinde, bütün günümü gözden geçirir, tüm yaptıklarımın ve söylediklerimin izini sürerim.
>
> Kendimden hiçbir şeyi saklamam, hiçbir şeyi görmezden gelmem. Kendimle bu şekilde hoşbeş etmek dururken, neden hatalarımı olduklarından küçük göstereyim ki? "Bunu bir daha yapmamaya dikkat et; seni bu seferlik affediyorum. Şu tartışmada fazla saldırganca konuştun; bundan sonra cahil insanlarla içlidışlı olma; hiçbir zaman öğrenmemiş olanlar, öğrenmek istemeyenlerdir. O adamı yapman gerekenden daha büyük açıksözlülükle azarladın ve bunun sonucunda onu düzeltmekten çok ona saldırmış oldun. Gelecekte sadece söylediklerinin doğru olmasına değil, konuştuğun kimsenin bu doğruya katlanabilecek olmasına da dikkat et. İyi bir insan azarı memnuniyetle karşılar; en kötü insan ise azara kızdığı ölçüde daha da kötüleşir."[52]

52. Seneca, *On Anger*, Çev. John W. Basore; 338-41.

Birçok kaynaktan öğrendiğimiz üzere, bu tür alıştırma Pythagorasçı gelenekte de günlük bir gereklilik ya da en azından günlük bir alışkanlıktı.[53] Pythagorasçılar uyumadan önce bu tür sorgulamalar yapmak ve gün boyunca işledikleri hataları hatırlamak zorundaydılar. Bu tür hatalar Pythagorasçı okulların son derece sıkı kurallarının ihmal edildiği davranışlardan oluşurdu. Ve bu sorgulamanın en azından Pythagorasçı okullardaki amacı, ruhu temizlemekti. Böylesi bir temizlenme zorunlu görülürdü; zira Pythagorasçılar uykuyu, ruhun rüyalar yoluyla tanrılarla temasa geçebileceği bir varoluş durumu olarak görürlerdi. Ve tabii ki, bir kimse, hem güzel rüyalar görebilmek, hem de iyi tanrılarla temasa geçebilmek için ruhunu mümkün olduğunca temiz tutmalıydı. Seneca'nın bu metninde, bu Pythagorasçı geleneğin onun tarif ettiği bu alıştırmalarda devam ettiğini görebiliriz (tıpkı Hıristiyanlar tarafından kullanılan benzer pratiklerde olduğu gibi). Uykuyu ve rüyaları tanrısal olanı öğrenmenin muhtemel bir yolu olarak kullanma düşüncesine Platon'un *Devlet*'inde de [IX. Kitap, 571e-572b] rastlayabiliriz. Seneca bize bu alıştırma yoluyla iyi ve tatlı bir uyku uyuyabildiğimizi söyler: "(...) Kendini sorgulama sonrasındaki uyku ne tatlı olur... ne rahat, ne derin ve ne katıksız bir uyku uyunur." Ve Seneca'nın kendisinden öğrendiğimize göre, onun hocası Sotion'dan aldığı ilk eğitim kısmen Pythagorasçı bir eğitimdir. Ancak Seneca bu pratiği Pythagorasçı âdetlere değil, İÖ I. yüzyılın sonunda Roma'da Stoacılığın savunucusu olarak yaşamış bulunan Quintus Sextius'a dayandırır. Ve öyle görünüyor ki bu alıştırma, tamamen Pythagorasçı kökenlerine rağmen, Epikurosçular, Stoacılar, Kinikler gibi birçok felsefi mezhep ve okul tarafından kullanılmış ve övülmüştür. Örneğin Epiktetos'ta da bu tür alıştırmalara göndermeler vardır. Ve Seneca'nın kendini sorgulama yönteminin yüzyıllar boyunca Hıristiyan gelenekte kullanılacak olan çileci pratik türlerine benzediğini inkâr etmek boşuna olacaktır. Ancak metne daha yakından bakarsak, birtakım ilginç farklılıklar bulacağımızı düşünüyorum.[54]

53. Bkz. Michel Foucault, *Le Souci de soi*, s. 77 ["Kendilik Kaygısı", *Cinselliğin Tarihi*].
54. *A.g.e.*, s. 77 vd.

Öncelikle Seneca'nın kendine yönelik tutumu meselesi vardır. Seneca bu alıştırmada ne tür bir işlem gerçekleştirmektedir? Kendisiyle ilişkili olarak kullandığı ve uyguladığı pratik matris nedir? İlk bakışta bu, Hıristiyan günah çıkarma uygulamasına yakın bir adli pratik gibi görünür: Düşünceler vardır, bu düşünceler itiraf edilir, suçlanan biri (Seneca) söz konusudur, bir suçlayıcı ya da savcı (ki o da Seneca'dır) söz konusudur, bir hâkim vardır (o da Seneca'dır) ve göründüğü kadarıyla sonunda bir hüküm verilir. Bütün sahne adli bir havada yaşanıyor gibi görünür ve Seneca tipik yargı ifadeleri kullanır ("hâkim karşısına çıkmak", "kendi mahkememde kendimle ilgili dava açarım" vb). Ancak daha yakından bakıldığında, mahkemeden ya da adli prosedürden farklı bir şeyin söz konusu olduğu görülür. Örneğin Seneca kendisinin "sorgulayıcısı" [*speculator sui*] olduğunu söyler. Buradaki *speculator* sözcüğü, "sorgulayıcı" ya da "müfettiş" anlamına gelir. Bunun tipik örneği bir gemideki yükü ya da bir evi inşa eden işçilerin yaptığı işi teftiş eden kişidir. Seneca aynı şekilde "totum diem meum scrutor" der, yani "günümün tamamını sorgular, teftiş ederim". Buradaki *scrutor* fiili hukukun değil, iş yönetiminin söz dağarcığına aittir. Seneca daha ileride şöyle der: "factaque ac dicta mea remetior" –"tüm yaptıklarımın ve söylediklerimin izini sürer ve bunları anlatırım." *Remitiri* fiilî defter tutma konusunda kullanılan teknik bir terimdir ve hesaplarda herhangi bir hata olup olmadığını kontrol etme anlamını taşır. Bu anlamda Seneca tam olarak kendisi üzerinde hüküm veren bir yargıç değildir. O daha ziyade işi bittikten ya da yıllık işler tamamlandıktan sonra hesapları kontrol eden, mallarının stok kaydını tutan ve işlerin doğru yapılıp yapılmadığına bakan bir yönetici gibidir. Burada yaşanan, adli olmaktan ziyade yönetsel bir sahnedir.

Ayrıca Seneca'nın izini sürdüğü ve bu sorgulama sürecindeki örnekler olarak saydığı hatalara baktığımızda, bunların "günah" adını verebileceğimiz hatalar olmadığını görebiliriz. Seneca örneğin çok fazla içmek, dolandırıcılık yapmak ya da bir başkası hakkında kötü hisler beslemek gibi Neron'un yakın çevresine dahil olması nedeniyle pekâlâ tanışık olduğu hatalar konusunda itirafta bulunmaz. O kendisini daha farklı şeyler için suçlar.

Birini eleştirmiş; ancak bu şekilde o kişiye yardım edeceği yerde onu incitmiştir. Ya da kendisini, zaten kendisini anlamaktan aciz olan insanlardan tiksindiği için eleştirir. Bu şekilde davranarak "hatalar" [*errores*] işler Seneca; ancak bu hatalar yalnızca amaçlarla araçlar arasında bir ayarlama yapılmasını gerektiren verimsiz eylemlerdir. Kendisini, eyleminin amacını aklında tutmadığı, yapılan eleştiri meseleleri düzeltmeyecekse suçlamanın anlamsız olduğunu görmediği için vb eleştirir. Kusurlu olduğu nokta davranışlarındaki pratik bir hatayla ilintilidir; zira bildiği davranış ilkeleriyle gerçekte yaptığı şey arasında etkili bir akılcı ilişki kuramamıştır. Seneca'nın hataları bir kanunun ya da kuralın ihlal edilmesi değildir. Bu hatalar daha ziyade onun davranış kurallarıyla (yani zaten kabul ettiği, tanıdığı ve bildiği kurallarla) belirli bir durumdaki davranışını bağdaştırma çabasının başarısız ya da verimsiz olduğu durumları ifade eder.

Seneca bunun yanı sıra kendi hatalarını birer günah gibi görüp tepki vermez. Kendisini cezalandırmaz; günah çıkarma gibi bir şey söz konusu değildir. Onun hatalarının izini sürmekteki amacı, bir kez pekiştirildikten sonra yeni durumlarda işlev görebilecek pratik davranış kurallarını yeniden etkin hale getirmektir. Bu nedenle kendisine şöyle der: "Bir daha bunu yapmamaya dikkat et", "cahil insanlarla içlidışlı olma", "gelecekte sadece söylediklerinin doğru olmasına değil, konuştuğun kimsenin bu doğruya katlanabilecek olmasına da dikkat et" vb. Seneca sorumluluğunu ya da suçluluk duygusunu çözümlemez; bu onun için kendisini bu hatalardan arındırma meselesi değildir. O daha ziyade çeşitli kural ve ilkeleri yeniden etkin hale getirip onları yeni davranışlar için daha canlı, kalıcı ve etkili kılmasını sağlayacak bir tür yönetimsel incelemeye girişir.

### *Kendi Kendini Teşhis Etme*

Tartışmak istediğim ikinci metin Seneca'nın *De tranquillitate animi*'sinden [*Ruhun Dinginliği Üzerine*] alınmadır. *De tranquillitate animi*, daha önce karşılaştığımız bir tema üzerine, yani zihnin değişmezliği ve istikrarı teması üzerine yazılmış çok sayıda metinden biridir. Kısaca söylersek, Latincedeki *tranquillitas* sözcüğü Yunanca'daki *euthumia* sözcüğünün çevirisidir ve

ruhun ya da zihnin sabitliği anlamına gelir. Böyle bir durumda zihin dışsal olaylardan bağımsızlaşır ve aynı zamanda içinde istemsiz bir harekete yol açabilecek her türlü içsel heyecan ya da çalkalanmadan kurtulur. Dolayısıyla bu sözcük sabitlik, kendi üzerinde egemenlik ve bağımsızlık anlamına gelir. Ancak *tranquillitas* aynı zamanda kaynağını ve ilkesini bu kendi üzerindeki egemenlikte ya da kendiliğin kendine sahip olmasında bulan belli bir keyif verici dinginliğe de denk düşer.

*De tranquillitate animi*'nin başında, Annaeus Serenus, Seneca'dan kendisiyle istişarede bulunmasını ister. Serenus Seneca'nın aynı aileye mensup genç bir dostudur ve siyasi kariyerine Neron'un gece bekçisi olarak başlamıştır. Hem Seneca, hem de Serenus için, felsefeyle siyasi kariyer arasında bir uyumsuzluk yoktur; zira felsefi bir yaşam siyasi bir yaşamın alternatifi olmaktan ibaret değildir. Daha ziyade, felsefe, kamusal etkinliğe yönelik ahlaki bir çerçeve sağlayabilmek için siyasi bir yaşama eşlik etmelidir. Başlangıçta bir Epikurosçu olan Serenus, daha sonraları Stoacılığa dönmüştür. Ancak Stoacı olduktan sonra dahi kendini rahatsız hissetmiştir; zira kendisini geliştirmeyi beceremediği, bir çıkmaz sokağa girdiği ve hiçbir ilerleme kaydedemediği izlenimine kapılmıştır. Burada şunu da belirtmekte fayda var: Eski Stoa'ya göre –mesela Kitionlu Zenon'a göre– bir kişinin Stoa felsefesinin öğretilerine vâkıf olduktan sonra daha fazla ilerlemesine gerek yoktu; zira bu şekilde bir Stoacı olmayı başarmış olurdu. Burada ilginç olan, ilerleme düşüncesinin Stoacılığın evrimindeki yeni bir gelişme olarak ortaya çıkmasıdır. Serenus Stoacı öğretiyi ve onun pratik kurallarını bilir; ancak gene *de tranquillitas*tan mahrumdur. Ve bu rahatsızlık duygusuyla Seneca'ya dönüp ondan yardım ister. Tabii ki bizler Serenus'un durumunun bu tarifinin onun gerçek tarihsel durumunu yansıttığından emin olamayız; sadece makul bir şekilde Seneca'nın bu metni yazdığından emin olabiliriz. Ancak metnin Serenus'a yazılmış olan ve onun ahlaki tavsiye talebini de içeren bir mektup olduğu kabul edilir. Ve bu metin kendini sorgulamanın bir türüne yönelik bir model ya da örnek olarak gösterir.

Serenus, bu istişareyi talep ettiği anda ne olduğunu ya da neleri başardığını incelemektedir:

SERENUS: Kendimi incelediğim zaman, Seneca, bazı kötülüklerimin, üzerlerine elimi koyabileceğim kadar ortalıkta ve açıkta olduğunu, bazılarının daha gizli olup bir köşede pusuya yatmış olduğunu, bazılarının her zaman mevcut olmayıp aralıklarla tekrar ortaya çıktığını açıkça gördüm; ve şunu belirtmeliyim ki bu sonuncular, fırsat çıktığında insanın üstüne atlayan ve insana ne savaştaki gibi hazır olma, ne de barıştaki gibi süngüleri indirme fırsatını veren gezgin düşmanlar gibi oldukları için açık farkla en belalılarıdırlar.
Gene de kendimi en sık içinde bulduğum durumda –neden seni bir doktor gibi görüp hakikati itiraf etmeyeyim ki?– nefret ettiğim ya da korktuğum şeylerden ne gerçek anlamda kurtulabilmiş oluyorum, ne de onlara köle oluyorum; içine düştüğüm durum en kötüsü olmasa da, şikâyet edip huysuzluk ediyorum; yani ne hastayım, ne de sağlıklı.[55]

Gördüğünüz gibi, Serenus'un talebi kendi ruhsal durumunun "tıbbi" bir konsültasyonudur; zira kendisi "neden seni bir doktor gibi görüp hakikati itiraf etmeyeyim ki"; "ne hastayım, ne de sağlıklı" gibi şeyler söyler. Bu ifadeler, ahlaki rahatsızlıkla fiziksel hastalık arasındaki o ünlü metaforik özdeşleşmeye bağlıdır. Ve burada altını çizmeye değer bir başka nokta, Serenus'un hastalığından kurtulabilmesi için öncelikle Seneca'ya "hakikati itiraf etmek" [*verum fatear*] durumunda oluşudur. Peki, Serenus'un "itiraf etmek" zorunda olduğu bu hakikatler nelerdir?

Göreceğimiz üzere Serenus ne gizli hatalar, ne utanç verici arzular ne de benzeri şeyleri açığa vurur. Bu bir Hıristiyan günah çıkarma işleminden tamamen farklı bir şeydir. Ve bu "itiraf" iki kısma ayrılabilir. İlk olarak Serenus'un kendine dair son derece genel bir sunumu vardır; ikinci olarak ise onun yaşamındaki farklı etkinlik alanlarına yönelik tutumunun sunumu vardır.

Serenus'un kendi durumu hakkındaki genel sunumu şudur:

Bütün erdemlerin başlangıçta zayıf olduğunu, sağlamlık ve gücün zamanla geliştiğini söylemene gerek yok hiç. Ben aynı zamanda gösteriş yapmaya çalışan erdemlerin, yani iyi bir konuma, hitabet kudreti sayesinde kazanılacak üne ve başkalarının bizim hakkımızdaki hükümleriyle ilgili her şeye sahip olmak için mücadele eden erdemlerin zamanla güçlendiklerinin farkındayım. Gerçek güç sağlayan erdemler de, hoşa gitmek uğruna bizi bir tür gözboyayıcılığıyla kandıranlar da,

55. Seneca, *On Tranquillity of Mind*, Çev. John Basore, I. 1-3.

zaman içinde gerçek renklerini kazanabilmek için uzun yıllar beklemeye mecburdurlar; ancak birçok şeye sabitlik kazandıran alışkanlığın, benim bu hatamın da daha derinlere kök salmasına yol açmasından fena halde korkuyorum. Hem kötü, hem de iyi şeylerde, uzun süreli ilişki aşka yol açar.
İki ayrı şey arasında duran ve ne doğruya, ne de yanlışa eğilim gösteren bu zihin zayıflığının doğasını bir seferde tek parça olarak gösteremem; sana başıma gelenleri söyleyeceğim, sen de hastalığıma bir isim bulacaksın.[56]

Serenus bize kendisine dair sergileyeceği hakikatin, kendisine sıkıntı veren hastalığı betimleyici nitelikte olduğunu söyler. Bu genel saptamalardan ve daha sonra anlatacağı belirtilerden, onun hastalığının artık ilerlemediğini, sadece yalpalayıp sallanan bir geminin güvertesinde durmaktan kaynaklanan bir deniz tutulmasına benzediğini görebiliriz. Serenus bu halde, erişilmez durumdaki karayı seyrederek denizin ortasında kalmaktan çok korkmaktadır. Serenus'un anlattığı temaların düzenlenişi, denizde kalmaya yapılan dolaylı ve ileride göreceğimiz açık metaforik göndermelerle birlikte, ahlak ve siyaset felsefesinde tıp ile gemi kullanma ya da denizcilik arasında yapılan daha önce gördüğümüz geleneksel çağrıştırmayı içerir. Burada da aynı üç öğe çıkar karşımıza: Ahlaki ve siyasi bir sorun, tıbba yapılan gönderme ve gemi kullanmaya yapılan gönderme. Serenus, karayı gören bir gemi gibi hakikati elde etme yolundadır. Ancak tam olarak kendine sahip olamadığı ve kendini kontrol edemediği için, ilerleyemediği hissine kapılır. Bunun nedeni belki zayıf oluşu, belki de güzergâhının iyi bir güzergâh olmayışıdır. Bu bocalamasının nedenini tam olarak bilmemektedir; ancak rahatsızlığını "sallanma"dan başka bir harekete yol açmayan bir tür sürekli tereddüt olarak niteler. Gemi ilerleyemez çünkü sallanıyordur. O halde Serenus'un sorunu şudur: Bu tereddütlü sallanma hareketini –ki sebebi zihninin istikrarsızlığı ve oynaklığıdır– kendisini kıyıya, sağlam karaya götürecek devamlı bir çizgisel hareketle nasıl değiştirebilir? Bu bir dinamikler sorunudur ancak iki psişik kuvvet arasındaki bilinçdışı çelişkinin

56. Seneca, *On Tranquillity of Mind*, I. 3-4.

Freudcu dinamiklerinden farklıdır. Burada zihnin hakikate, sağlamlığa, zemine doğru ilerleyişini engelleyen tereddütlü bir sallanma hareketi söz konusudur. Ve şimdi bu metaforik nitelikli dinamik şebekenin Serenus'un kendisi hakkındaki tasvirini nasıl düzenlediğini görmek için şu uzun alıntıya bakalım:

> (1) İtiraf etmeliyim ki tutumluluk aşkıyla yanıp tutuşmaktayım; insanlar görsün diye yapılmış bir sediri, sandıktan çıkarılmış ya da parlak görünsün diye üzerine ağırlıklar ve merdaneler asılmış bir giysiyi değil, basit ve ucuz olan, saklarken ve üzerinde taşırken insana sıkıntı vermeyen bir giysiyi severim; benim sevdiğim yemekler bir köleler sürüsü tarafından hazırlanmış olanlar değildir, sevdiğim yemekleri ne günler öncesinden sipariş etmeye, ne de birçok kişinin elbirliğiyle hazırlamaya gerek vardır, bulunması kolay ve bol olsunlar yeter; bu yemekler abartılı ya da masraf gerektirecek yemekler değildir, hiçbir yerde onların eksikliği hissedilmez, ne keseye, ne de bedene yük getirir onlar, ne de girdikleri yerden çıkmaya yazgılıdırlar; benim sevdiğim hizmetçi, evde doğmuş, eğitimi ve özel becerisi olmayan köledir; kullandığım gümüş, babamın bizim oraların ürünü olan ve yapan ustanın imzasını falan taşımayan tepsisidir, masam ise üzerindeki türlü işaretten dolayı dikkat çekmez ya da onu daha önce kullanmış ünlü sahipleri nedeniyle kentte ün salmaz, kullanışlı bir masadır ve misafirler gözlerini uzun uzun ona dikmezler ya da onu elde etme isteğiyle yanıp tutuşmazlar. Ancak sonra, kendime bu standartları saptamamın hemen akabinde gördüğüm şeyler gözümü kamaştırır. Uşaklar için açılmış kimi okulların mükemmelliğini, altınla donatılmış ve bir resmi törendeki liderlerden daha şık giydirilmiş köleleri, pırıl pırıl parlayan hizmetçi ordularını, insanların değerli taşların üstünde yürüdüğü, bütün servetin dört bir yana saçılmış olduğu, çatıların bile parıl parıl parladığı ve bütün ahalinin itaatkâr bir edayla bir miras kalıntısına hizmet ettiği evleri görürüm ve zihnim [*animus*] kamaşır. Peki ya şölen esnasında bile konukların etrafında akan berrak mı berrak sulara, yapıldıkları evi hak eden o ziyafetlere ne demeli? Kendimi uzun süre eli sıkılığa teslim ettikten sonra, şimdi bütün bu lüks yaşamlar ihtişamlarının bolluğuyla etrafımı sardılar ve dört bir yanımda yankılandılar. Etrafımdaki görüntü biraz zayıfladı şimdi; çünkü kalbimi ona çevirmek gözlerimi çevirmekten daha kolay geliyor. Daha kötü olmasa da daha üzgün bir insan olarak dönüyorum evime ve sahip olduğum değersiz eşyalar arasında eskisi gibi başım dik yürüyemiyorum; içimde gizli saklı bir sızı ile beraber diğer yaşamın daha iyi olabileceği yönünde bir şüphe hissediyorum. Bunların hiçbiri beni değiştirmiyor belki; ama beni rahatsız etmeyi sürdürüyorlar.

(2) Hocalarımın komutlarına boyun eğmeye ve kamu hayatına girmeye karar veriyorum; tekrar görev başına geçmeyi ve konsüllük yapmayı denemek istiyorum; ancak beni buna çeken şey eflatun rengi kaftanlar ya da refakatçi değnekleri değil, bütün dost ve akrabalarımın yanı sıra bütün hemşerilerime ve hatta insanlığa faydalı olma arzusu oluyor. Hazır ve kararlı bir şekilde Zenon'u, Kleanthes'i ve Khrysippos'u takip ediyorum; gerçi bu kişilerin hiçbiri kamu hayatına katılmadılar ama diğerlerini buna teşvik etme çabasından da vazgeçmediler. Ve sonra, ne zaman bir şey şoklara karşı koymaya hiç de alışkın olmayan kafamı bozsa, ne zaman bana uygun gelmeyen bir şey olsa (ki insanların hayatlarında böyle şeyler çok olur), ne zaman işler tam olarak yolunda gitmese ya da ne zaman fazla kıymetli sayılamayacak şeyler zamanımın büyük kısmını işgal etmeye başlasa, inzivaya çekilirim, tıpkı yorgun sürülerin yaptığı gibi hızla eve dönerim. Yaşamımı kendi duvarlarımın içine hapsetmeye karar veririm: "Böylesi bir kayıp karşılığında dişe dokunur bir şey vermeyecek kimse" derim, "benden bir günümü bile çalmasın; zihnim kendi kendisine sabitlensin, kendi kendini yetiştirsin, kendini dışarıdaki şeylerle, başkalarının onayına muhtaç hiçbir şeyle meşgul etmesin; halkı ya da tek tek insanları ilgilendiren her şeyden uzak bir sakinliği sevsin." Ancak zihnim [*animus*] büyük cesaret hikâyelerini duyup da uyanınca, o soylu örnekler mahmuzlara yüklenince, kent meydanına koşmak ve oradaki biriyle konuşmak isterim; başkalarına yardım etmek, böylece onlara katkıda bulunamasam da bunun için çabalamak isterim; ya da meydanda dolaşanlar arasında başarılarından dolayı şişinme talihsizliğini yaşayanların haysiyetini sınamak isterim. (3) Ve edebi çalışmalarımda, dikkatimi konuya odaklamamın daha iyi olduğunu düşünüyor, konuşurken de buna öncelik verip konunun gereken kelimeleri sağlayacağına güvenmeye, böylece üzerinde fazla çalışılmamış bir üslubun konuşmamı nereye isterse oraya yönlendirmesine izin vermeye dikkat ediyorum. Şöyle diyorum kendi kendime: "Yüzyıllar boyunca baki kalacak bir şey yazmaya ne gerek var? Senden sonrakilerin senin hakkında sessiz kalmalarına razı olup çabalamayı bırakamaz mısın artık? Sen ölmek üzere doğdun; sessiz bir cenaze çok daha zahmetsizdir! O halde zamanı geçirmek için, kendine yönelik basit şeyler yaz, yayımlatmayı amaçladığın şeyler değil; sadece yaşadığı gün için çalışanların daha az emeğe ihtiyacı olmuştur hep." Sonra gene zihnim [*animus*] düşüncelerinin büyüklüğü ile ayaklanır, kelimelerle büyük işler başarma tutkusuna kapılır ve daha yüksek amaçlarla, daha yüksek ifade biçimleri bulmayı arzular ve temanın vakarına uyum sağlayabilecek bir üslûp yaratır; o zaman, koyduğum kuralı ve sınırlayıcı ilkeyi unutan ben, artık bana ait olmayan sözlerle, daha büyük yüksekliklere doğru sürüklenirim.

Daha uzun ayrıntılara girmeden söylemek gerekirse, bu iyi niyet zayıflığının eşliğinde yaşıyorum hep. Aslında yavaş yavaş zeminimi yitirmekten ya da beni daha da kaygılandıran bir şeyden, hep düşmenin sınırındaki biri gibi asılı kalmaktan ve belki de hissettiğimden daha kötü bir durumda olduğumdan korkuyorum; çünkü kendimizle ilgili özel konularda hoşumuza gidecek bir görüşe sahip oluruz ve taraflılık her zaman için yargı vermemize mani olur. Bana öyle geliyor ki birçok insan, zaten bilgeliğe erişmiş oldukları zannıyla yaşamasalardı, kimi karakter özellikleri hakkındaki gerçekleri gizlemeselerdi ve başka kimi özelliklerini görmezden gelmeselerdi, bilgeliğe erişebilirlerdi; çünkü başkalarının pohpohçuluğunun bize kendi pohpohçuluğumuzdan daha fazla zarar verdiğini varsaymamız için hiçbir neden yoktur. Kim kendine hakikati söylemeye cüret edebilir ki? Kim, etrafı şakşakçı dalkavuklar sürüsüyle çevrili bile olsa, kendi kendisinin en büyük pohpohçusu olmaktan kurtulabilir? O halde sana yalvarıyorum, eğer bendeki bu dalgalanmayı durduracak bir ilacın varsa, lütfen beni sana ruh dinginliğimi borçlu olmaya layık gör. Biliyorum, bendeki bu zihin huzursuzlukları tehlikeli sayılmaz ve fırtına koparacak güçte değil; şikâyetçi olduğum şeyi uygun bir metaforla söylemem gerekirse, beni rahatsız eden şey bir fırtına değil, deniz tutmasıdır. Öyleyse beni bu beladan –her neyse o– kurtar ve rahatça karayı görmek için didinen bu insana yardım elini uzat.[57]

İlk bakışta, Serenus'un uzun betimlemesi, sevdiği ve sevmediği şeylere dair görece önemsiz ayrıntıların, babasının ağır tepsileri gibi önemsiz şeylerin, ne tür yemekten hoşlandığının vb bir araya toplandığı bir konuşmadır. Ve bu betimleme aynı zamanda son derece düzensiz bir ayrıntılar yığını gibi görünür. Ancak görünürdeki bu düzensizliğin ardında, metnin gerçek düzenini rahatça ayırt edebilirsiniz. Söylevin üç temel bölümü vardır. Birinci bölüm, yani alıntının girişi kısmı, Serenus'un zenginlikle, mal mülkle, ev yaşamıyla ve özel hayatıyla ilgilidir. İkinci bölüm –"hocalarımın komutlarına boyun eğmeye... karar verdim" cümlesiyle başlar– Serenus'un kamusal yaşamıyla ve siyasi kariyeriyle ilgilidir. Ve üçüncü kısımda –bu kısım da "ve edebî çalışmalarımda..." diye başlar– Serenus edebi etkinliğinden, kullanmayı tercih ettiği üslûptan vb bahseder. Ancak biz burada ölümle ölümsüzlük arasındaki ilişkinin ya da insanların anılarının öldükten sonra da yaşaması meselesinin söz konusu

57. Seneca, *On Tranquillity of Mind*, I. 4-17.

olduğunu fark edebiliriz. Yani bu paragraflarda ele alınan üç tema şunlardır: (1) Özel hayat ya da ev yaşamı; (2) kamusal hayat; (3) ölümsüzlük ya da ölüm sonrası yaşam.

İlk bölümde Serenus neyi yapmaya istekli olduğunu ve ne yapmaktan hoşlandığını anlatır. Böylece neyin önemsiz olduğunu ve neye karşı kayıtsız olduğunu da göstermiş olur. Ve bütün bu tasvirler Serenus'un olumlu imajını ya da karakterini gösterir. Ev yaşamında fazla maddi ihtiyacı yoktur; çünkü lüks yaşam tarzına bağımlı değildir. İkinci paragrafta hırsların esiri olmadığını söyler. Büyük bir siyasi kariyerin değil, başkalarına hizmet edebilmenin peşindedir. Ve üçüncü paragrafta yüksek düzeyli retoriğin cazibesine kapılmadığını, onun yerine işe yarar konuşmalara önem verdiğini anlatır. Serenus'un bu şekilde tercihlerine ve özgürlüğüne dair bir bilanço çıkardığını ve sonucun hiç de kötü olmadığını görebiliriz. Hatta bir hayli olumludur bu bilanço. Serenus doğal olana, gerekli olana, (kendisinin ya da dostlarının) işine yarayacak olana bağlıdır, bunun haricindekilere ise kayıtsızdır. Bu üç alana (yani özel hayat, kamusal hayat ve ölümden sonraki hayat) bakılırsa, toplamda, Serenus'un fena bir adam olmadığı söylenebilir. Ve verdiği döküm aynı zamanda onun incelemesinin kesin konusunun şu olduğunu da gösterir: Benim için önemli olan ve benim kayıtsız kaldığım şeyler nelerdir? Ve o gerçekten önemli olan şeyleri önemli sayar.

Ancak bu üç paragrafın her biri de iki kısma ayrılmıştır. Serenus önem atfettiği ya da kayıtsız kaldığı şeyleri sıraladıktan sonra bir geçiş ânı yaşanır ve kendisine itiraz etmeye, zihni yalpalamaya başlar. Bu geçiş anları onun animus sözcüğünü kullanmasıyla belirlenir. Serenus, daha önce sözünü ettiğimiz üç konuyla ilgili olarak, iyi seçimler yapmasına ve önemsiz şeyleri göz ardı edebilmesine rağmen zihninin, yani animus'unun istem dışı bir şekilde hareket ettiğini hissettiğini söyler. Ve sonuç olarak, her ne kadar tersi bir yönde davranmaya tam olarak eğilimli olmasa da, daha önce önemsiz bulduğu şeyler kendisini uyandırır ve gözlerini kamaştırır. Onun düşüncesine göre bu istemsiz hisler, animus'unun tamamen dingin ve sabit olmadığının belirtileridir ve bu durum onu bir istişare talep etmeye sevk eder. Serenus Stoacılığın teorik ilkelerini ve pratik kurallarını bilir, genellikle

bu kuralları hayata geçirmeyi becerir; ancak gene de bu kuralların onun davranışları, duyguları ve düşünceleri için kalıcı bir matris oluşturmadığını hisseder. Serenus'un istikrarsızlığı –sözgelimi Augustinus'ta olduğu gibi– işlediği "günah"lardan ya da zamana tâbi bir varlık olmasından kaynaklanmaz. İstikrarsızlığın nedeni eylemlerini ve düşüncelerini kendisi için seçmiş olduğu etik yapıyla uyumlu hale getirmeyi başaramamış olmasıdır. Bir anlamda Serenus iyi bir kaptandır, gemisini nasıl kullanacağını iyi bilir ve ufukta fırtına görünmemektedir, ne var ki kendine mutlak şekilde egemen olmasıyla mümkün olacak *tranquillitas*a ve *firmitas*a sahip olmadığından denizin ortasında kalakalmıştır ve karaya erişememektedir. Ve Seneca'nın bu kendini inceleme denemesine ve ahlaki talebe verdiği cevap, zihnin bu sabitliğinin doğasının keşfidir.

## *Kendini Test Etme*

Bu kendini inceleme alıştırmalarında söz konusu olan hakikat oyunlarındaki kimi farklılıkları gösteren bir üçüncü metin ise Epiktetos'un Konuşmalar'ından alınmıştır. Bence bu metinde daha öncekilerden bir hayli farklı bir üçüncü alıştırma türü bulmamız mümkündür. Epiktetos'ta, bir kısmı hem Sextius'un gece incelemelerine, hem de Serenus'un kendine dönük araştırmasına benzeyen birçok kendini inceleme tekniği ve pratiği vardır. Ancak bir inceleme biçimi var ki, bence son derece Epiktetos'a özgüdür ve tüm temsillerimizin sürekli olarak sınanması biçimini alır. Bu teknik de sabitlik talebine bağlıdır; çünkü zihne yönelik sürekli temsil akışı düşünüldüğünde, Epiktetos'un sorunu kontrol edebileceği temsilleri kontrol edemeyeceği temsillerden, istemsiz duygulara, hislere, davranışlara vb yol açan ve dolayısıyla zihninden kapı dışarı edilmesi gereken temsillerden nasıl ayırt edileceğinin bilinmesidir. Epiktetos'un getirdiği çözüm, bütün temsillerimizi sürekli olarak denetlememizi zorunlu kılar ve yazar bu tavrı iki metafora başvurarak açıklar: Kimliğini kontrol etmediği kimseyi evinden ya da sarayından içeri almayan gece bekçisi ya da kapı bekçisi metaforu ile bir madeni paranın üzerinin okunması zor olduğu zaman paranın gerçek olup olmadığını kontrol eden, parayı inceleyen, tartan,

metalini ve kabartmasını test eden "sarraf" –ya da Yunanların deyişiyle *arguromebos*– metaforudur:

> Üçüncü konuysa onay verme durumlarıyla ilintilidir; bu konu makul ve cezbedici şeylerle ilgilidir; çünkü Sokrates'in bize incelemeye tabi tutulmamış bir hayatın yaşanmaması gerektiğini söylediğini hatırlamalı, incelemeye tâbi tutulmayan bir duyu izlenimini kabul etmemeli ve şöyle demeliyiz: "Bekle biraz, kim olduğunu ve nereden geldiğini görmeme izin ver" (tıpkı gece bekçisinin "bana parolayı söyle" demesi gibi). "Doğa sana, kabul edilebilecek tüm duyu izlenimlerinin biliyor olması gereken parolaları söyledi mi?"[58]

Bu iki metafora erken dönem Hıristiyanlık metinlerinde de rastlamak mümkündür. Örneğin Johannes Cassianus [İS 360-435], keşişlerinden tıpkı bir kapı bekçisi ya da sarraf gibi temsillerini inceleyip test etmelerini istemiştir.[59] Hıristiyan tarzı kendini inceleme yönteminde, temsillerin incelenmesinin amacı özellikle masum gibi görünen bir kılığın altında şeytanın saklanıp saklanmadığını anlamaktır; çünkü bir Hıristiyan, masum gibi görünen şeyin kapanına kısılmamak ve şeytanın sahte paralarını engellemek için, düşüncelerinin ve duyu izlenimlerinin nereden geldiğini ve bir temsilin görünürdeki değeriyle gerçek değeri arasında aslında nasıl bir ilişkinin söz konusu olduğunu belirlemek durumundadır. Ancak Epiktetos için sorun, izlenimin kaynağının ne olduğunu (yani Tanrı mı yoksa Şeytan mı olduğunu) anlayıp onun bir şey gizleyip gizlemediğini belirlemek değildir; onun amacı daha ziyade izlenimin kişinin kendisine bağlı bir şey temsil edip etmediğini, yani kişinin iradesinin erişim alanında olup olmadığını anlamaktır. Buradaki amaç şeytanın yol açtığı yanılsamalardan kurtulmak değil, kendi kendinin hâkimi olabilmeyi güvence altına alabilmektir.

Epiktetos temsillerimize olan güvensizliğimizi güçlendirmek için iki tür alıştırma önerir: Bu alıştırmaların biri doğrudan doğruya Sofistlerden alınmıştır. Sofist okullarının klasik oyununda, öğrencilerden biri bir soru sorardı, bir başka öğrenci de bu soruya sofistik bir tuzağa yakalanmadan cevap vermekle

58. Epiktetos, *The Discourses as Reported by Arrian*, Çev. W. A. Oldfather, III, s. 12.
59. Bkz. Michel Foucault, *Sexuality and Solitude*, s. 6.

yükümlü olurdu. Bu tür sofistik oyunun basit bir örneği şudur:

Soru: Ağzın içinden bir araba geçebilir mi?

Cevap: Evet. Sen az önce araba sözcüğünü telaffuz ettin ve araba ağzından geçti.

Epiktetos bu tür alıştırmaları kişiye yardım sağlamadıkları için eleştirir ve ahlaki idman amaçlı bir başka alıştırma önerir. Bu oyunda da iki partner vardır. Partnerlerden biri bir olgu ya da bir olayı dile getirir, diğeriyse mümkün olduğu kadar çabuk bir şekilde bu olgunun ya da olayın iyi mi yoksa kötü mü, yani kontrolümüz dahilinde mi yoksa haricinde mi olduğunu söyleyerek cevap verir. Bu alıştırmayı sözgelimi şu metinde görebiliriz:

> Sofist tarzı sorgulamayı öğrenmeye çalıştığımız için, kendimizi her gün duyu izlenimlerimizi tanımaya alıştırmamız gerekir; zira onlar da bizim üzerimizde sorgulama yaparlar. Falanca kişinin oğlu ölmüştür. Cevap: "Bu olay ahlaki amaçların dahil olduğu alanın dışında kalır, yani kötü bir şey değildir." Babası falanca kişiyi mirasından mahrum bırakmıştır, bu konuda ne düşünürsün? "Bu olay ahlaki amaçların dahil olduğu alanın dışında kalır, yani kötü bir şey değildir." Sezar onu mahkûm etmiştir. "Bu olay ahlaki amaçların dahil olduğu alanın dışında kalır, yani kötü bir şey değildir." Tüm bunlardan dolayı büyük bir üzüntü içerisindedir. "Bu olay ahlaki amaçların dahil olduğu alanın içindedir, yani kötü bir şeydir." Eğer bu alışkanlığı kazanırsak, ilerleme kaydederiz; çünkü sadece inandırıcı bir duyu izlenimi aldığımız şeylere onay veririz.[60]

Epiktetos, aynı amaca yönelik olan ancak biçimi itibarıyla daha sonra Hıristiyan geleneğinde kullanılmış alıştırmalara daha yakın görünen bir alıştırmayı tarif eder. Bu alıştırmada kişi şehrin sokaklarında yürür ve kendi kendisine zihnine gelen bir temsilin kendi iradesine tâbi olup olmadığını sorar. Eğer bu temsil ahlaki amacın ve iradenin alanında bulunmuyorsa, reddedilmelidir:

> Şafak sökerken evinden çık, kimi görür ya da duyarsan duy, onu incele ve sana bir soru sorulmuşçasına cevap ver. Ne gördün? Yakışıklı bir adam ve kadın mı? Kuralını uygula. Ahlaki amaç alanının dışında mı

60. Epiktetos, *The Discourses as Reported by Arrian*, III, s. 8.

kalıyor, içinde mi? Dışında. Uzaklaş ondan. Ne gördün? Çocuğunun ölümü üzerine üzüntüye kapılmış bir adam mı? Kuralını uygula. Ölüm ahlaki amaç alanının dışında kalır. Uzaklaş ondan. Bir konsülle mi karşılaştın? Kuralını uygula. Konsüllük nasıl bir şeydir? Ahlaki amaç alanının dışında mıdır yoksa içinde mi? Dışında. Ondan da uzaklaş, testi geçemedi o da; at gitsin, seni ilgilendirmez o. Eğer bunu yapmayı sürdürebilirsek ve şafaktan günbatımına dek kafamızda bu ilkeyle bu alıştırmaya devam edersek, tanrılar aşkına, gerçekten bir şeyleri başarmış oluruz![61]

Gördüğünüz gibi, Epiktetos bizden, irademizin egemenliğine tâbi olmayan hiçbir şeyin zorla giremeyeceği bir temsiller dünyası oluşturmamızı ister. Bir kez daha, kişinin kendisi üzerindeki egemenliği, bu tür kendini incelemenin düzenleyici ilkesi olur.

Marcus Aurelius'a ait iki metni daha çözümlemek istiyordum; ancak saat geç olduğu için bunu yapacak zamanım kalmadı. Bu nedenle şimdi vardığım sonuçlardan bahsetmek istiyorum.

Kendini inceleme konusundaki bu metinleri okumaktaki ve aralarındaki farkların altını çizmekteki amacım, öncelikle size "hoca" ile "öğrenci" arasındaki *parrhesia* pratiklerinde fark edilir bir değişim olduğunu göstermekti. Daha önceleri, *parrhesia* ruhsal rehberlik bağlamında ortaya çıktığında, hoca, öğrenci konusundaki hakikati açığa çıkaran kişiydi. Bu alıştırmalarda hoca hâlâ göremediği hatalarının farkına varması amacıyla öğrencisiyle beraber dürüst konuşmadan faydalanır (Seneca Serenus'a, Epiktetos da öğrencelerine yönelik olarak *parrhesia* kullanır); ancak artık *parrhesia* kullanımı giderek artan bir biçimde öğrenciye yüklenmekte, onun kendisine karşı ödevi olarak görülmektedir. Bu noktada öğrenciyle ilgili hakikat sadece hocanın *parrhesia* konuşmasıyla ya da hoca ile öğrenci ya da muhatap arasındaki diyalog yoluyla açığa çıkarılmaz. Öğrenci hakkındaki hakikat, onun kendi kendisiyle kurduğu kişisel bir ilişkiden doğar: Ve hakikat şimdi ya (Seneca'nın ilk örneğinde gördüğümüz gibi) kendisi ya da (Seneca'nın ikinci örneğinde gördüğümüz gibi) başkası önünde açığa çıkarılır. Ve öğrenci aynı şekilde kendisini de test etmek ve (Epiktetos'un verdiği

61. *A.g.e.*, 3. Bkz. Michel Foucault, *Le Souci de soi* ["Kendilik Kaygısı", *Cinselliğin Tarihi*], s. 79-81; Foucault ile röportaj: "On the Genealogy of Ethics", s. 249.

örneklerde gördüğümüz gibi) kendisi üzerindeki hâkimiyeti sağlamayı başarıp başaramadığını kontrol etmek durumundadır.

İkinci olarak, bu kendini anlama yönündeki kişisel ilişkiyi sadece genel "gnothi seauton", yani "kendini bil" ilkesinden hareketle çözümlemek yeterli değildir. Tabii ki bu bir anlamda bu ilkeden çıkarsanabilir; ancak bu noktada durmamız mümkün değildir; zira kişinin kendisiyle olan ilişkileri, ruhsal alıştırma biçimini alan belirli tekniklerle iç içedir. Ve bu ruhsal alıştırmaların bir kısmı eylemlerle, bir kısmı ruhun denge durumlarıyla, diğer bir kısmı temsillerin akışıyla vb ilgilidir.

Üçüncü nokta. Bütün bu birbirinden farklı alıştırmalarda, söz konusu olan şey bir sırrın hafriyat yoluyla ruhun derinliklerinden bulunup açığa çıkarılması değildir. Burada söz konusu olan, kendiliğin hakikatle ya da bazı akılcı ilkelerle olan ilişkisidir. Seneca'nın akşamları yapılmasını önerdiği kendini inceleme alıştırmasına sevk eden soruyu hatırlayın: Gayet iyi bildiğim fakat zaman zaman uymak ya da uygulamak istemediğim bu davranış ilkelerini ben mi ortaya attım? Bir başka soru da şuydu: Bana tanıdık gelen, onayladığım ve çoğu zaman pratiğe geçirdiğim bu ilkelere bağlı kalabilecek durumda mıyım? Çünkü Serenus'un sorusu buydu. Ya da Epiktetos'un az önce tartıştığım alıştırmalarda ortaya attığı soruyu düşünelim: Kendisini bana benimsediğim akılcı kurallarla uyumlu gibi gösteren herhangi bir tür temsile tepki verebiliyor muyum? Burada altını çizmemiz gereken nokta şu: Eğer bu alıştırmalarda kendiliğin hakikati, kendiliğin hakikatle olan ilişkisinden başka bir şey değilse; o zaman bu hakikat salt teorik olamaz. Kendiliğin hakikati bir yandan dünya, insan yaşamı, zorunluluk, mutluluk, özgürlük vb hakkındaki genel ifadelerde temel bulan bir dizi akılcı ilkeyi, diğer yandan da davranışa yönelik pratik kuralları içerir. Ve bu farklı alıştırmalarda sorulan soru şu meseleye yöneliktir: Bu akılcı ilkelerle yeterince tanışık mıyız? Bu ilkeler zihnimizde, gündelik davranışlarımıza yönelik birer pratik kurala dönüşecek kadar iyi bir biçimde yerleşmiş midir? Ve hafıza sorunu bu tekniklerin kalbinde yer alır; ancak ne yaptığımızı, ne düşündüğümüzü ya da ne hissettiğimizi kendimize hatırlatma yönünde bir girişim olarak... Bu girişim yoluyla akılcı ilkelerimizi yeniden harekete

geçirebilir; böylece onları yaşamımızda mümkün olduğunca kalıcı ve etkin hale getirebiliriz. Bu alıştırmalar, "kendilik estetiği" adını verebileceğimiz şeyin parçalarıdır; zira bir insan kendi nezdinde, bir hükümde bulunan bir yargıcın konumuna ya da rolüne soyunmak zorunda değildir. İnsan kendisine karşı, zaman zaman çalışmayı bırakıp ne yaptığını kontrol eden, kendisine sanatının kurallarını hatırlatan ve bu kuralları o zamana kadar yapmayı başardığı şeylerle karşılaştıran bir teknisyen, zanaatçı ya da sanatçı rolünü de takınabilir. Çalışmayı bırakıp bir adım gerileyen, daha mesafeli bir perspektiften bakıp sanatın ilkeleriyle yaptığı şeyi inceleyen sanatçı metaforu, Plutarkhos'un "Öfkenin Kontrolü" [*Peri aorgêsias*] adlı denemesinde bulunabilir.[62]

62. Plutarkhos şöyle yazar: "Bana ressamların kullandığı şu yöntem gayet iyi gibi geliyor: Onlar ürünlerini bitirmeden önce zaman zaman dikkatle incelerler. Bunu yaparlar; çünkü bakışlarını geri çekerek ve eserlerini sık sık kontrol ederek yeni bir yargıya varabilirler. Böyle bir yargı, kesintisiz bir tefekkürün yol açacağı aşinalığın gizleyeceği türden en ufak bir farklılığı bile yakalayabilecek durumdadır" [*On the Control of Anger*, Çev. W.C. Helmbold, 452f-453a].

# Sonuç Saptamaları

Şimdi bu seminer üzerine birkaç şey söyleyeceğim.

Çıkış noktası. Benim niyetim hakikat sorunuyla değil, hakikat anlatıcısı ya da bir etkinlik olarak hakikat anlatımı ile ilgilenmekti. Yani demek istediğim, benim için mesele Yunanların ya da Romalıların ya da başka birilerinin bir önermenin doğru ya da yanlış olduğunu anlamalarını sağlayacak içsel ya da dışsal kriterleri çözümlemek değildi. Benim için söz konusu olan, daha ziyade belirli bir etkinlik ya da rol olarak hakikat anlatımını ele almaktı. Ancak hakikat anlatıcısının bir toplumdaki rolüne dair bu genel soru çerçevesinde dahi, çözümlemeyi yönlendirmenin birkaç olası yolu vardı. Örneğin Yunan toplumundaki, Hıristiyan toplumlarındaki, Hıristiyan olmayan toplumlardaki hakikat anlatıcılarının rollerini ve statülerini –bir hakikat anlatıcısı olarak peygamberin rolünü, bir hakikat anlatıcısı olarak kâhinin rolünü, şairin, uzmanın, vaizin vb rollerini– karşılaştırabilirdim. Ancak benim niyetim farklı toplumlarda hakikat anlatıcılarının edinebileceği olası farklı rollerin sosyolojik bir tasvirini yapmak değildi. Benim çözümlemek istediğim şey, hakikat anlatıcısının rolünün Yunan felsefesinde ne kadar farklı şekillerde sorunsallaştırıldığıydı. Ve size göstermek istediğim şey, Yunan felsefesinin, hakikat sorununu doğru önermeler ve sağlam akıl yürütmelerle ilgili kriterler açısından değerlendirdiği gibi, bir etkinlik olarak hakikat anlatımı açısından da ortaya koyduğuydu. Bu felsefe şu türden sorular ortaya atmıştır: Kim hakikati söyleyebilecek durumdadır? Bir kimsenin kendisini hakikat anlatıcısı olarak tanıtmasını ve böyle görülmesini sağla-

yacak ahlaki, etik ve ruhsal koşullar nelerdir? Hangi konularda hakikati söylemek önemlidir? (Dünya konusunda mı? Doğa konusunda mı? Site konusunda mı? Davranış konusunda mı? İnsan konusunda mı?) Hakikati söylemenin sonuçları nelerdir? Bu eylemin site açısından, sitenin yöneticileri açısından, kişi açısından beklenen olumlu etkileri nelerdir? Ve nihayet: Hakikati söyleme etkinliği ile iktidarın uygulanması arasındaki ilişki nedir? Hakikat anlatımı iktidarın kullanımıyla kesiştirilmeli midir yoksa bu etkinlikler birbirinden tamamen bağımsız görülmeli ve ayrı mı tutulmalıdır? Bu etkinlikler birbirinden ayrılabilir mi yoksa birbirine ihtiyaç mı duyar? Bir etkinlik olarak hakikat anlatımı konusundaki bu dört soru –kim hakikati söyleyebilir, hangi konudaki hakikat söylenebilir, bunun sonuçları ne olur ve iktidarla olan ilişkisi nedir– beşinci yüzyılın sonuna doğru Sokrates etrafında –özellikle de onun Sofistlerle siyaset, retorik ve etik konusunda yaşadığı karşılaşmalar yoluyla– şekillenen felsefi sorunlar olarak ortaya çıkmıştır.

Ve hem Sokrates öncesi felsefenin sonunu, hem de bugün hâlâ benimsemeyi sürdürdüğümüz türden felsefenin başlangıcını niteleyen bu hakikati sorunsallaştırma biçiminin iki boyutunun, iki temel veçhesinin olduğunu düşünüyorum. Bunların biri, bir önermenin doğru olup olmadığını belirlemede kullanılan akıl yürütme sürecinin doğru olduğunu güvence altına almakla (ya da bizim hakikate erişme becerimizle) ilgilidir. Diğer boyutsa şu soruyla ilgilidir: Hakikati söylemenin, hakikati bilmenin, hakikati söyleyen insanların bulunmasının ve bu kişilerin nasıl ayırt edileceğinin bilinmesinin insan ve toplum açısından önemi nedir? Bir önermenin doğru olduğunu güvence altına almanın nasıl belirleneceğiyle ilgili olan boyut, Batı felsefesinde benim "hakikatin analitiği" adını vereceğim geleneğin kökeninde yatmaktadır. Hakikati söylemenin önemiyle, kimin hakikati söyleyebileceğini bilmekle ve neden hakikati söylememiz gerektiğini bilmekle ilgili olan diğer boyutsa, "eleştirel" şeklinde adlandırabileceğimiz Batı geleneğinde köklerini bulur. Ve bu noktada benim bu seminerdeki hedeflerimden birini, yani Batı felsefesinde eleştirel tutumun soyağacını çıkarma amacını fark edebilirsiniz. Bu seminerin genel nesnel amacı buydu.

Yöntembilimsel açıdan, şu temanın altını çizmek isterim. Belki fark etmişsinizdir; bu seminerde sorunsallaştırma sözcüğünü sıkça kullandım ve size bu sözcüğün anlamıyla ilgili bir açıklamada bulunmadım. Size kısaca, benim çalışmalarımın büyük çoğunluğunda çözümlemeye çalıştığım şeyin geçmişte yaşamış insanların davranışları (ki bu toplumsal tarih alanına girer) ya da temsil değerleri itibarıyla fikirler olmadığını söyledim. Başlangıçtan itibaren yapmaya çalıştığım şey, "sorunsallaştırma" sürecini, yani belli şeylerin (davranışların, olguların, süreçlerin) nasıl ve neden sorun haline geldiklerini çözümlemekti.[1] Örneğin neden belli bir tarihsel anda belli davranış biçimleri "delilik" şeklinde nitelenir ve sınıflandırılırken, başka benzer biçimler tamamen yok sayılıyordu; aynı soru suç ya da suça eğilimlilik ya da cinsellik için de geçerli olabilir.

Bazı insanlar bu tür çözümlemeyi bir tür "tarihsel idealizm" şeklinde yorumladılar; ancak ben böyle bir çözümlemenin tamamen farklı olduğunu düşünüyorum; çünkü ben deliliğin, suçun ya da cinselliğin "sorunsallaştırılması"nı incelediğimi söylediğimde, böylesi olguların gerçekliğini inkâr ediyor değilim. Tam tersine, belli bir anda ortaya çıkan toplumsal düzenlemenin hedefinin tam da dünyadaki gerçek varlıklar olduğunu göstermeye çalıştım. Benim sorduğum soru şudur: Dünyadaki farklı şeyler neden ve nasıl bir araya geldiler, nitelendiler, çözümlendiler ve sözgelimi "akıl hastalıkları" muamelesine tâbi tutuldular? Belli bir "sorunsallaştırma" için uygun öğeler nelerdir? Ve ben "şizofreni" diye nitelenen şeyin dünyadaki gerçek bir şeye denk düştüğünü söylemeyecek olsam bile, bunun idealizmle bir ilgisi yoktur; çünkü ben sorunsallaştırılan şey ile sorunsallaştırma süreci arasında bir ilişkinin bulunduğunu düşünüyorum. Sorunsallaştırma, gerçek bir somut duruma verilen bir "cevap"tır.

Bunun yanı sıra benim belli bir sorunsallaştırmaya dair yaptığım çözümlemenin, sanki bir yerlerden çıkagelen spontane bir süreç söz konusuymuş gibi herhangi bir tarihsel bağlama sahip olmadığını öne süren bir başka hatalı yorum daha vardır. Oysa ben, gerçekte, sözgelimi on sekizinci yüzyılın sonunda

1. Bkz. Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs* ["Hazların Kullanımı", *Cinselliğin Tarihi*], s. 16-9.

hastalıklar ya da fiziksel rahatsızlıklarla ilgili olarak ortaya çıkan yeni sorunsallaştırmanın çeşitli pratiklerdeki değişimlerle, rahatsızlıklara yönelik yeni bir toplumsal tepkinin gelişmesiyle ya da belli süreçlerin ortaya çıkardığı kimi tehditlerle vb doğrudan ilintili olduğunu göstermeye çalıştım. Ancak bence belirli bir sorunsallaştırmanın tarihsel bir bağlamın ya da durumun bir etkisi ya da sonucu olmadığını, belirli bireyler tarafından verilen bir cevap olduğunu (bireylerin verdiği bu aynı cevabı birçok metinde bulsak ve belli bir noktada bu cevap anonim hale gelecek kadar genel bir nitelik kazansa bile durum budur) anlamamız gerekir.

Örneğin, *parrhesia*nın belli bir anda nasıl sorunsallaştırıldığı konusunda, şu sorulara verilebilecek belirli Sokratesçi-Platoncu cevapların bulunduğunu görebiliriz: Birinin *parrhesiastes* olduğunu nasıl ayırt edebiliriz? Bir *parrhesiastes*e sahip olmanın site açısından önemi nedir? İyi bir *parrhesiastes*in eğitimi nasıl olmalıdır? Bu sorulara Sokrates'in ya da Platon'un verdiği cevaplar vardır. Bunlar herhangi bir kolektif bilinçaltından kaynaklanan kolektif cevaplar değildir. Ve bir cevabın belli bir durumun temsili ya da sonucu olmaması, onun hiçbir şey cevaplamadığı, salt bir rüyadan ya da "yaratım karşıtı"ndan ibaret olduğu anlamına gelmez. Bir sorunsallaştırma her zaman için bir tür yaratımdır; ancak belli bir durum söz konusu olduğunda böylesi bir sorunsallaştırmanın mutlaka ortaya çıkacağı yönünde bir çıkarsama yapabileceğiniz bir yaratım değildir söz konusu olan. Belli bir sorunsallaştırma söz konusu olduğunda ancak bu tür bir cevabın neden dünyanın kimi somut ve belirli veçhelerine karşılık olarak ortaya çıktığını anlamanız mümkündür. Sorunsallaştırma sürecinde düşünce ile gerçeklik arasında bir ilişki vardır. Ve benim, belli bir duruma verilen bir cevabın –düşüncenin özgün, belirli ve tekil cevabının– tarihî olarak belirli bir sorunsallaştırmanın çözümlemesinin yapılabileceğini düşünmemin nedeni budur. Ve benim, *parrhesia*nın çeşitli sorunsallaştırılma biçimlerinde çözümlemeye çalıştığım şey, hakikat ile gerçeklik arasındaki bu türden özgül ilişkidir.

# Kaynakça

## *Parrhesia* Üzerine Çalışmalar

### *Yunan ve Romalı Yazarlar*

Philodemos, *Peri Parrhesia*, Der. Alexander Olivieri, B.G. Teubneri, Leipzig, 1914.

Plutarkhos, "How to Tell a Flatterer from a Friend", *Plutarch's Moralia*, Çev. Frank Cole Babbitt, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra, 1969, Cilt 1, s. 263-395.

### *Çağdaş Yazarlar*

Bartelink, Gerhardus Johannes Marinus. "Quelques observations sur *parrhesia* dans la littérature paléo-chrétienne", *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva*, Dekker ve Van de Vegt, Nijmegen, 1970, Cilt 3, s. 5-57.

Coquin, R.G., "Le thème de la *parrhesia* et ses expressions symboliques dans les rites d'initiation à Antioche", *Proche-Orient chrétien 20, 1970, s. 3-19.*

Dewitt, Norman W., "*Parrhesia*stic Poems of Horace", *Classical Philology 30,* 1935, s. 312-9.

Engels, L., "Fiducia dans la Vulgate, Le problème de la traduction *parrhesia* -fiducia", *Graecitas et Latinitas Christianorum pnmaeva*, Dekker ve Van de Vegt, Nijmegen, 1964, Cilt 1, s. 97-141.

Gigante, Marcello. "Filodemo sulla libertà di parola", *Ricerche Filodemee,* Gaetano Macchiaroli Editore, Napoli, 1969, s. 41-61.

–. "Philodème: Sur la liberté de parole." *Actes du VIIIe Congrès,* Paris, 5-10 Nisan 1968, Association Guillaume Budé, Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1969, s. 196-217 [Yukarıdaki metnin Fransızca çevirisi].

–. "Motivi paideutici nell' opera filodemea sulla libertà di parola." *Cronache Ercolanesi*, 1967, Sayı 4, s. 38-9.

Holstein, H., "La *parrhesia* dans le Nouveau Testament", *Bible et vie chrétienne*, 1963, Sayı 53, s. 45-54.

Jaeger, Hasso, "*Parrhesia* et fiducia. Étude spirituelle des mots", *Studia Patristica*, Berlin, 1957, Sayı 1, s. 221-39.

Jouön, Paul, "Divers sens de *parrhesia* dans le Nouveau Testament", *Recherches de Science religieuse*, 1940, Sayı 30, s. 239-42

Lampe, C.W.H., "*Parrhesia*", *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1968, s. 1344.

Liddell, Henry G. ve Scott, Robert, "*Parrhesia*", *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1968 [Ninth Edition]; 1344.

Miquel, Pierre, "*Parrhesia*", *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1984, Cilt 12, s. 260-7.

Momigliano, Arnaldo, "Freedom of Speech in Antiquity", *Dictionary of the History of Ideas*, Der. Philip E. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York, 1973, Cilt 2, s. 252-63.

Peterson, Erik, "Zur Bedeutungsgeschichte von *Parrhesia*", *Reinhold Seeberg Festschrift*, Der. Wilhelm Koepp, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig, 1929, Cilt 1, s. 283-97.

Philippson, Robert, "Rezension von Philodemi, Peri Parrhesia"; *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1916, Sayı 36, s. 677-88..

Radin, Max, "Freedom of Speech in Ancient Athens", *American Journal of Philology*, 1927, Sayı 40, s. 215-30.

Rahner, Karl, "Parrhesia von der Apostolatstugend des Christen", *Geist und Leben*, 1958, Sayı 31, s. 1-6.

Rodriguez, J. V., "Parrhesia teresiana", *Revista de Espiritualidad*, 1981, Sayı 40, s. 527-73.

Scarpat, Giuseppe, "Parrhesia", *Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Paideia Editrice, Brescia, 1964.

Schlier, Heinrich, "Parrhesia, parrhsiăzomai", *Theological Dictionary of the New Testament*, Der. Gerhard Kittel, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1967, Cilt 5, s. 871-86.

Smolders, D., "L'audace de l'apôtre selon saint Paul, Le thème de la *parrhesia*", *Collectanea Mechliniensia*, Louvain, 1958, Sayı 43, s. 1-30, 117-33.

Stählin, Wilhelm., "Parousia und *Parrhesia*", Leo Scheffczyk, *Wahrheit und Verkündigung*, Der. Leo Scheffczyk, Werner Deffloff ve Richard Heinzmann, Schoningh, Paderborn, 1967, s. 229-35.

Steidle, B., "*Parrhesia*-praesumptio in der Klosterregel St. Benedikts", *Zeugnis des Geistes*, Beuroner Kunstverlag, Beuron, 1947, s. 44-61.

Tomadakes, N.B., "Parrhesia-parhstastików", *Epèteris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn*, 1964, Sayı 33, Faz. 1.

Van Unnik, W.C., "De Semitische Achtergrond van Parrhesia", *In Het Nieuwe Testament*, Noord-Hollandsche Uitg. Mij., Amsterdam, 1962.

–. "The Christian's Freedom of Speech in the New Testament", *Bulletin of the John Rylands Library*, 1962, Sayı 44, s. 466-88.

–. "*Parrhesia* in the 'Catechetical Homilies' of Theodore of Mopsuestia", *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht-Anvers, 1963; s. 12-22.

Voster, W. S., "The Meaning of *Parrhesia* in the Epistle to the Hebrews", *Neotestamentica*, 1971, Sayı 5, s. 51-9.

*Metinde Geçen Antik Yunan ve Romalı Yazarlar*

Aristoteles, *Constitution of Athens, The Complete Works of Aristotle*, Çev. F.G. Kenyon, Der. J. Barnes, Princeton U. Press, Princeton, 1984, Cilt 2 (*Atinalıların Devleti*, Çev. Suad Yakup Baydur, Der. Egemen Berköz, Cumhuriyet Yay., 1998).

–. Nicomachean Ethics, Çev. W.D. Ross, gözden geçiren J. O. Urmson, *The Complete Works of Aristotle*, Çev. W.D. Ross, Cilt 2 (*Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., 2007).

Demosthenes, "Third Philippic", *Demosthenes I: Olynthiacs, Philippics and Minor Orations*, Çev. J. H. Vince, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra, 1930.

Dio Chrysostom, "The Fourth Discourse on Kingship", "The Fifth Discourse: A Libyan Myth" ve "The Ninth, or Isthmian, Discourse", Çev. J.W. Cohoon, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra, 1971, Cilt 1.

Diogenes Laertios, *Lives of Eminent Philosophers*, Çev. R.D. Hicks, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra,1980, Cilt 1-2. (*Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay., 2003).

Epiktetos, *The Discourses as Reported by Arrian*, Çev. W.A. Oldfather, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra, 1926-1928, Cilt 1-2.

Euripides, *The Bacchae; Ion; The Women of Troy, The Bacchae and Other Plays*, Çev. Philip Vellacott, Penguin Books, New York, 1980 (*Bakkhalar*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yay., 2003); (*Troyalı Kadınlar*, Çev. Sema Sandalcı, Arkeoloji ve Sanat Yay., 2002).

–. "Electra", *Medea and Other Plays*, Çev. Philip Vellacott, Penguin Books, New York, 1982 (*Elektra*, Çev. A. Hamdi Tanpınar, Maarif Matbaası, 1943).

–. Hippolytos, *Three Plays*, Çev. Philip Vellacott, Penguin Books, New York, 1979 (*Hippolütos*, Çev. Yılmaz Onay, Mitos Boyut Yay., 2015).

–. "The Suppliant Women", "The Phoenician Women", "Orestes", *Orestes and Other Plays*, Çev. Philip Vellacott; Penguin Books, New York, 1983 (*Yakarıcılar*, Çev. Sema Sandalcı, İş Bankası Kültür Yay., 2015).

–. "Ion", *Euripides III*, Çev. Ronald Frederick Willens, University of Chicago Press, Chicago, 1974.

Galenos, "The Diagnosis and Cure of the Soul's Passions", *On the Passions and Errors of the Soul*, Çev. Paul W. Harkin, Ohio State U. Press, 1963, s. 25-69.

Isocrates, "To Nicocles." *Isocrates*, Çev. George Norlin, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra, 1968, Cilt 1.

–. "Areopagitus", "On the Peace", *Isocrates*, Çev. George Norlin, Harvard & Heinemann, Cambridge ve Londra, 1968, Cilt 2.

Julianus, "To the Uneducated Cynics." *The Works of Emperor Julian*, Heinemann ve The Macmillan, Londra ve New York, 1913, Cilt 2.

Lukianos, "The Dead Come to Life, or The Fisherman." *The Works of Lucian*, Çev. A.M. Harman, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra, 1962, Cilt 3.

–. "The Passing of Peregrinus", "The Runaways", *The Works of Lucian*, Çev. A.M. Harman, Cilt 5.

Musonius Rufus, "On Training", *Musonius Rufus*, Çev. Cora E. Lutz, Yale University Press, New Haven, 1947, s. 53-7.
Platon, "Gorgias", *The Dialogues of Plato*, Çev. R.E. Allen, Yale University Press, New Haven, 1984 ("Gorgias", Diyaloglar 1, Çev. Melih Cevdet Anday, Remzi Kitabevi Yay., 1982).
–. "Laches", *Plato*, Çev. W.R.M. Lamb, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra, 1977 (*Lakhes*, Çev. Furkan Akderin, Say Yay., 2012).
–. *Republic*, Çev. F.M. Cornford, Oxford University Press, Londra, 1963 (*Devlet*, Çev. Sabahaddin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yay., 1999).
–. *The Laws*, Çev. Thomas L. Pangle, Basic Books, New York, 1980 (*Yasalar I-II*, Yun. Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yay., 1998).
"Letter VII", *Plato: The Collected Dialogues*, Çev. L.A. Post, Der. Edith Hamilton ve Hunington Cairnes, Random House, New York, 1966 (*Mektuplar*, Çev. Furkan Akderin, Say Yay., 2015).
Plutarkhos, "The Education of Children," *Plutarch's Moralia*, Çev. Frank Cole Babbitt, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra,1969, Cilt 1.
–. "On the Control of Anger", "Concerning Talkativeness", *Plutarch's Moralia*, Çev. W.C. Helmbold, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra, 1962, Cilt 6.
–. "Stoic Self-Contradictions", *Plutarch's Moralia*, Çev. Harold Cherniss, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra, 1976, Cilt 13, Bölüm 2.
Quintillianus, *The Institutio Oratoria of Quintillian*, Çev. H. E. Butler, Heinemann ve G.P Putnam's Sons, Londra ve New York, 1921-1933.
Seneca, "On Anger", "On Tranquillity of Mind", *Moral Essays*, Çev. John W. Basore, Harvard ve Heinemann, Cambridge ve Londra,1928, Cilt I-II-III.
Theognis, "Elegies", *Hesiod and Theognis*, Çev. Dorothea Wender, Penguin Books, New York, 1982.
Ksenophon, "Oeconomicus", *Xenophon's Socratic Discourses*, Çev. Carnes Lordin, Der. Leo Strauss, Cornell University Press, Ithaca, 1970, s. 1-80.
Pseudeo-Ksenophon *The Constitution of the Athenians, The Constitution of the Athenians: A Philological-Historical Analysis of pseudo-Xenophon's Treatise De Re Publica Atheniensium*, Çev. Hartvig Frisch, Glydedalske Boghandel-Nordisk Forlag, Copenhagen, 1942.

*Adı Geçen Çağdaş Yazarlar*

Bonner, Robert J., "Freedom of Speech", *Aspects of Athenian Democracy*, University of California Press, Berkeley, 1933.
Dewitt, Norman W., "Organization and Procedure in Epicurean Groups", *Classical Philology*, 1936, Sayı 31, s. 205-11.
–. "Epicurean Contubernium", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1936, Sayı 67, s. 55-63.
–. "The New School in Athens", *Epicurus and His Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954.

Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Der. W. Kranz; Berlin, 1951.
Dover, K.J. "Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior", *Arethusa*, 1973, Sayı 6, s. 59-73.
Foucault, Michel, "Sexuality and Solitude" *London Review of Books*, 21 Mayıs-3 Haziran 1982, s. 3-7.
–. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow'un Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics kitabından alınma söyleşi; Universitt of Chicago Press, Chicago, 1983, s. 229-52; bu söyleşinin kısaltılmış bir versiyonu için bkz. *Vanity Fair* Kasım 1983, Cilt 46, s. 61-9.
–. *The Use of Pleasure*, Random House, New York, 1995 ("Hazların Kullanımı", *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003).
–. The Care of the Self, Random House, New York, 1986 ("Kendilik Kaygısı", *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003.)
Gigante, Marcello, " 'Philosophia Medicans' in Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 1975, Sayı 5, s. 53-61.
Hadot, Pierre, *Exercises spirituels et philosophie antique*, Études augus-tiennes, Paris, 1981 (*Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, Çev. Kübra Gürkan, Pinhan Yay., 2012).
Hijmans, Benjamin L., *Askesis: Notes on Epictetus' Educational System* (Wijsgerige teksten en studies, 2), Assem, Van Gorcum, 1959.
Jaeger, Werner, *Pedeia: The Ideals of Greek Culture*, Çev. Gilbert Highet; Oxford U. Press, New York, 1945.
Jones, A.H.M. "The Athenian Democracy and its Critics", *Athenian Democracy*, Basil Blackwell, Oxford, 1957, s. 41-72.
Jones, Christopher P., *The Roman World of Dio Chrysostom*, Harvard U. Press, Cambridge, 1978.
Lutz, Cora E., *Musonius Rufus*, Yale U. Press, New Haven, 1942.
Owen, A.S., "Ion", *Euripides*, Clarendon Press, Oxford, 1957.
Sayre, Ferrand, *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*, J.H. Furst Co., Baltimore, 1938.
Vandenbroucke, François, "Démon", *Dictionnaire de Spiritualité*, 1957, Cilt 3, s. 141-238.

# Dizin

## P



## Q-R



## S-Ş

## T



## V-Y



## Z

*Söylem ve Hakikat* başlıklı bu yeni baskı, Foucault'nun 1982 yılının Mayıs ayında Grenoble Üniversitesi'nde *parrhesia* üzerine verdiği bir konferansla zenginleştirilmiş, düşüncesinin son döneminde böyle önemli bir yer kaplayan bu kavramın etik ve politik açılımlarını anlamak bakımından eksik bir halka daha tamamlanmıştır.

Hayatının büyük bir bölümünü Batı'da "özne" kavramının hangi söylemsel ve pratik süreçlerle kurulduğunu araştırmaya vakfetmiş olan Michel Foucault, bu amaçla eserlerinde delilik, suça eğilimlilik, hastalık gibi kategorilerin özne oluşumunda ne gibi tarihsel ve toplumsal roller oynadığını araştırmıştır. Düşünür, *Cinselliğin Tarihi*'ne yönelik çalıştığı son yıllarında ilgisini modernite öncesi döneme yöneltmiş, Antik Yunan ve Latin metinlerine dönerek modern özne düşüncesinin izini sürmeye girişmiştir. Kendi deyişiyle bir "düşünce tarihçisi" olarak her zamanki titiz çalışmasını sürdüren Foucault, dur durak bilmeden söz konusu dönemlerde yazılmış metinleri incelemiş, bu metinlerde özne ve kendilikle ilgili hangi meselelerin ön plana çıktığını, hangi soruların zaman içinde gündemden düştüğünü ve hangi kavramsal çerçevelerin kurulup dağıldığını araştırmıştır.

*Hakikati Söylemek*, Foucault'nun bu son döneminden ziyadesiyle canlı bir örnek sunuyor bize. Düşünürün California Üniversitesi'nde 1983 yılında verdiği seminerlerin notlarından oluşan bu metin, Foucault'nun düşünce tarihiyle nasıl baş etmeye çalıştığını gözler önüne seren bir çalışma. Antik Yunan ve Latin Stoacılarına kadar uzanan bu serüvende Foucault, son derece önemli gördüğü bir kavramı, yani "dürüst konuşma" (*parrhesia*) kavramını merkeze koyuyor, kavramın geçirdiği değişimi gözler önüne seriyor. Dürüst konuşma kavramının araştırıldığı bu dersler, bizi aynı zamanda Foucault'yu daha ilk çalışmalarından itibaren meşgul eden "hakikat" ve "hakikat-özne ilişkisi" meselelerine götürüyor: Eski Yunan ve Roma'da "hakikati dile getirmek" ne demekti? Doğruyu söylemenin toplumsal bağlamı nasıl bir dönüşüm gösterdi? Apollon figürünün merkezde olduğu bir "hakikat oyunu"ndan, Sokrates figürünün merkezde olduğu bir başka hakikat oyununa, yani felsefeye geçilmesi ne anlama geliyordu? Bu dönemde insanın hakikatle kurduğu ilişki, kendisiyle kurduğu ilişkiyi nasıl biçimlendirdi? Bir yaşam biçimi olarak felsefe burada nasıl bir rol oynadı? Tüm bunlar, Foucault'nun bu kitapta bulacağınız altı derste son derece açık bir dille cevabını aradığı sorulardan bazılarıdır.

*Söylem ve Hakikat*, hem Foucault'yla tanışmak, hem tarih üzerine çalışmanın yaratıcı bir biçimini görmek, hem de bir filozof ve tarihçinin düşünce tarihinde yaptığı heyecan verici yolculuğa eşlik etmek isteyenler için vazgeçilmez bir kitap.






KDV'den muaftır. 30 ₺